



UNIVERSIDADE DO VALE DO TAQUARI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU
MESTRADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

**KAINGANG EM TERRITÓRIOS DA BACIA HIDROGRÁFICA DO
TAQUARI-ANTAS E CAÍ, RIO GRANDE DO SUL: RELAÇÕES
SOCIOCULTURAIS E AMBIENTAIS**

Marina Invernizzi

Lajeado, dezembro de 2017

Marina Invernizzi

**KAINGANG EM TERRITÓRIOS DA BACIA HIDROGRÁFICA DO
TAQUARI-ANTAS E CAÍ, RIO GRANDE DO SUL: RELAÇÕES
SOCIOCULTURAIS E AMBIENTAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES, como exigência para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Lajeado, dezembro de 2017

Marina Invernizzi

**KAINGANG EM TERRITÓRIOS DA BACIA HIDROGRÁFICA DO TAQUARI-
ANTAS E CAÍ, RIO GRANDE DO SUL: RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS E
AMBIENTAIS**

A Banca Examinadora abaixo aprova a Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES, como parte da exigência para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento na área de concentração Espaço e Problemas Socioambientais.

Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque - orientador
Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES

Profª. Drª. Neli Teresinha Galarce Machado
Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES

Profª. Drª. Maria Aparecida Bergamaschi
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Profª . Drª. Cíntia Régia Rodrigues
Universidade Regional de Blumenau - FURB

Lajeado, 21 de dezembro de 2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais Ana Mulinari Invernizzi e Valter Invernizzi e meu irmão Júlio César Invernizzi pelo apoio incondicional. Estendo os calorosos agradecimentos aos amigos pessoais Bruno Nonnemacher Büttendbender, Franciele Rodrigues Ponciano, Gabriela de Moraes Pimentel, Géssemar da Silva de Almeida, Marcelo Bolsi Junior, Rafael Paulo Barcelos Borghetti, Tuani de Cristo, Vanessa Devitte, William Alonso Klein e William Alexander Seelig.

A UNIVATES e a CAPES pelo auxílio na pesquisa e bolsa de estudos.

Agradeço ao professor e orientador Luís Fernando Da Silva Laroque pelos seis anos de parceria.

Aos colegas bolsistas e professores do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.

Aos professores, colegas da turma de 2016 e secretaria do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento.

Aos amigos, colegas e professores do curso de História da Univates.

Aos componentes da banca examinadora Neli Teresinha Galarce Machado, Maria Aparecida Bergasmaschi e Cíntia Régia Rodrigues.

Ao povo Kaingang.

RESUMO

Os Kaingang pertencem ao tronco linguístico Jê, ocupavam tradicionalmente áreas do Brasil Meridional e somam aproximadamente 38 mil indivíduos. O estudo tem como objetivo analisar questões socioculturais e ambientais envolvendo a constituição das Terras Indígenas *Pã Nónh Mâng* e *Ka Mág*, localizadas em áreas territoriais entre a Bacia hidrográfica do Taquari-Antas e Caí no que se refere às relações Kaingang envolvendo a historicidade, homem-natureza, parentesco, espaço de poder e espaço da escola. A metodologia utilizada é a etno-história e o estudo tem uma abordagem de cunho qualitativo e descritivo. Os procedimentos metodológicos consistem em revisões bibliográficas sobre a temática, pesquisa documental, pesquisa de campo e elaboração de diários, entrevistas orais e registros fotográficos, os quais foram analisados a partir de aportes teóricos da história indígena, cultura, etnicidade e territorialidade. Como resultados constatou-se uma rede de relações socioculturais e ambientais da Terra *Pã Nónh Mâng* com as demais áreas indígenas Kaingang em contextos urbanos no Rio Grande do Sul. A Terra Indígena *Ka Mág* surge devido às medidas compensatórias envolvendo a duplicação da BR/386 e embora mais recente insere-se no mesmo processo de relações socioculturais e ambientais que a *Pã Nónh Mâng*. A investigação também constatou que em ambas as terras indígenas existem aspectos envolvendo a relação do povo Kaingang com a natureza, uma expressiva rede parentesco entre as comunidades, também que, semelhante ao século XIX e o passado mais antigo, o faccionalismo e disputas entre as parciaisidades continua operante. Na *Pã Nónh Mâng* a Escola Estadual *Nívo* cumpre um papel social e o etnônimo da mesma está simbolicamente relacionada com a ancestralidade indígena no Rio Grande do Sul.

Palavras – chave: Kaingang; Indígenas; Sociedade; Natureza; Cultura.

ABSTRACT

The Kaingang belong to the Jê linguistic stock, they traditionally occupy areas of Southern Brazil and are approximately 38 thousand individuals. This study aims to analyze sociocultural and environmental issues involving the constitution of the *Pã Nónh Măg* and *Ka Măg* Indigenous Lands, located in territorial areas between the Taquari-Antas and Caí hydrographic basin in relation to Kaingang relations involving man-nature, kinship, power space and school space. The methodology used was ethnohistory and the study has a qualitative and descriptive approach. The methodological procedures consist of thematic bibliographic reviews, documentary research, field research and diary writing, oral interviews and photographic records, which were analyzed based on theoretical contributions of indigenous history, culture, ethnicity and territoriality. As a result, it was noticed a network of socio-cultural and environmental relations of *Pã Nónh Măg* Land with the other Kaingang indigenous areas in urban contexts in Rio Grande do Sul. The *Ka Măg* Indigenous Land was created due to the compensatory measures involving the duplication of BR / 386 and even though it is more recent it is inserted in the same process of socio-cultural and environmental relations that the *Pã Nónh Măg*. The investigation also found out that in both Indigenous Lands there are aspects involving the relationship of the Kaingang people with nature, an expressive kinship net between communities. Similar to the nineteenth century and the earliest past, factionalism and disputes between the practicalities continue to operate. In *Pã Nónh Măg*, *Nívo* State School fulfills a social role, and the ethnomial of it is symbolically related to the indigenous ancestry in the Rio Grande do Sul.

Keywords: Kaingang; Indigenous; Society; Nature; Culture.

LISTA DE TABELAS E FIGURAS

Tabela 1 - Dados sobre os diários de campo.....	48
Tabela 2 – Dados sobre as entrevistas.....	52
Figura 1- Mapa da situação fundiária das Terras Indígenas Kaingang situadas no Brasil Meridional.....	22
Figura 2 – Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos em áreas das Bacias Hidrográficas do Lago Guaíba, Sinos, Taquari-Antas e Caí.....	55
Figura 3 - Vista parcial da Terra Indígena <i>Pã Nónh Mâng</i>	60
Figura 4 - Vista parcial da Terra Indígena <i>Ka Mág</i>	71
Figura 5 – Etnomapa da <i>Pã Nónh Mág</i>	81
Figura 6 - Córrego na Terra Indígena <i>Pã Nónh Mâng</i>	83
Figuras 7 – Criança Kaingang no lamaçal.....	84
Figura 8 – Etnomapa da <i>Ka Mág</i>	86
Figura 9 - Organograma das relações de parentesco encontradas nas Terras Indígenas <i>Pã Nónh Mâng</i> e <i>Ka Mág</i>	91
Figura 10 - Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental <i>Nívo</i>	114
Figura 11 - Reunião entre lideranças e pesquisadores da Univates.....	118
Figura 12 - Entrega de materiais para a professora.....	119
Figura 13 – Reunião sobre pesquisas desenvolvidas na aldeia.....	119

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AID - Área de Influência Direta

AII - Área de Influência Indireta

CRAS – Centro de Referência de Assistência Social

CRE - Coordenadoria Regional de Educação

DNIT - Departamento de Infraestrutura e Transportes

EIA/RIMA - Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto ao Meio Ambiente

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Pesquisas

MPF - Ministério Público Federal ONGS - Organizações não-governamentais

SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e localização dos Trabalhadores Nacionais

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

TAP - Termo de Anuência Prévia.

TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TI's - Terras Indígenas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E MÉTODO.....	27
2.1 Revisão do estado da arte sobre os Kaingang.....	27
2.2 Aportes teóricos.....	39
2.2.1 Cultura, identidade e etnia.....	39
2.2.2 Sociedade e natureza.....	42
2.2.3 Território.....	43
2.3 Fontes Documentais, Fontes Orais e Metodologia de pesquisa.....	45
3 PROCESSO DE CRIAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS KAINGANG PÃ NÓNH MÃG E KA MÁG.....	54
3.1 História de terras indígenas Kaingang em contextos urbanos.....	54
3.2 Terra indígena <i>Pã Nónh Mäg</i>	59
3.3 Terra indígena <i>Ka Mäg</i>	70
4 OS KAINGANG E A CONSTRUÇÃO ESPACIAL E SOCIAL DAS TERRAS INDÍGENAS <i>PÃ NÓNH MÃG E KA MÁG</i>.....	79
4.1 Construção sócio natural dos espaços Kaingang.....	79
4.2 Rastreado os espaços territoriais Kaingang com relação parentesco.....	88
5 ESPAÇOS DE PODER, DE CONVIVÊNCIA E DE SABERES.....	99
5.1 Lideranças Kaingang: aproximações e faccionalidades.....	99
5.2 Espaço de convivência e saberes: a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Nívo.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
REFERÊNCIAS.....	125
Documentais.....	125
Bibliográficas.....	129
APÊNDICES.....	138

1 INTRODUÇÃO

A temática indígena no Brasil é tema recorrente, pois imbrica com duas temáticas da sociedade nacional: a questão territorial e cultural. Primeiramente, que na historicidade dos povos europeus que colonizam o continente americano objetivaram a apropriação privada e inescrupulosa dos territórios. A partir deste inevitável desencontro interpretativo com os territórios, temos culturas com extremas diferenciações quanto as relações cosmológicas, sociais e de subsistência. Enquanto que o “Brasil não indígena” tem objetivos exploratórios, produtivistas e/ou capitalizados para os seus territórios, existem em contra ponto as sociedades tradicionais indígenas.

O modo de vida dos habitantes originários do território, que chamamos de Brasil, sofreu significativas transformações com a chegada dos europeus, já que estes indígenas eram detentores de costumes e estilo de vida bem peculiares, a começar pela terra que na sua cultura, é considerada sagrada, sendo, portanto, um bem comum de todos. O alimento coletado e dividido em igualdade dentro do grupo, perpetuando os costumes fraternais e de socialização. As linguagens, crenças, e rituais eram elementos muito singulares de cada grupo indígena. Desde a colonização até os dias atuais, perduram circunstâncias de desrespeito em relação à cultura e identidade, e em consequência disto, os direitos são constantemente ameaçados (PRESTES et al., 2017, p.01).

Ainda, é válido salientar, as pesquisas sobre as historicidades e protagonismos indígenas que começaram a ser produzidos no meio acadêmico, que no campo da historiografia tem-se, por exemplo, Monteiro (1994), Vainfas (1995) e Almeida (2010). De fundamental e singular relevância aponta-se também os próprios intelectuais indígenas que tem produzido suas dissertações e teses como é o caso Braga (2010), Baniwa (2012), Munduruku (2012), Claudino (2013), Dorvalino (2014) e Ferreira (2014).

A temática desta dissertação é uma gota no oceano de pesquisas que atualmente existem sobre as sociedades indígenas. As páginas aqui escritas, provavelmente, não fazem jus ao tamanho do universo sócio cosmológico dos Kaingang, tampouco sabemos a dimensão que este trabalho pode ou não alcançar. Mas, a história de 488 anos de invisibilização constitucional do Brasil em relação a presença indígena torna cada gota uma contribuição social e acadêmica.

De maneira geral, o foco deste trabalho é a população Kaingang que está ou circula por áreas da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Caí no que tange aspectos históricos, sociais, culturais e espaciais. Ao longo da dissertação é perceptível que estes temas são interligados e indissociáveis em uma gama relacional pautada pelo campo cultural deste povo.

Dentre os principais conceitos e/ou termos presentes neste texto apontam-se os principais como: bacia hidrográfica, território, territorialidade, terra indígena, natureza, indígenas, povos indígenas, sociedades tradicionais, resignificação cultural e tradição. Para território e territorialidade, utilizamos o Litte (1992) que define a **territorialidade** como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu **território**.

Segundo Paul Little (2006) uma **Bacia Hidrográfica** é simultaneamente uma entidade geográfica que contém distintos ecossistemas, uma área onde diversos grupos sociais com suas respectivas instituições socioeconômicas, constroem um modo de vida particular e o *locus* para mobilização política e ambiental em torno do conflito socioambiental.

Neste texto, **terra indígena** não é somente área oficialmente demarcada, mas remete ao estudo de Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979), pois para os povos indígenas a “terra” adquire uma dimensão de territorialidade. Portanto repleta de características simbólicas e culturais, conforme utilizado nesta dissertação.

A definição de **natureza** que utilizamos está descrita por Ribeiro; Cavassan (2013, p. 2), que corresponde a “entidade real factível de ser percebida. Trata-se de uma realidade oferecida ao conhecimento e passível de pensamento, mas que dele independe. Constituída por elementos que podem ou não estar diretamente e imediatamente em reação com um organismo”. Neste sentido, natureza é tudo aquilo que biologicamente independe do homem para existir.

“Índio” é um termo genérico que se evitou utilizar neste texto. Neste sentido optou-se pelo uso do termo “**indígena**”, “**povos indígenas**” ou “**sociedades tradicionais**”, bem como a intenção de contemplar os coletivos humanos e não humanos que fazem parte do universo indígena Kaingang. Atualmente, ser indígena no Brasil perpassa a identificação e convivência social com a etnia, independente do estabelecimento de moradia em terras indígenas ou parentescos sanguíneos com o grupo.

O termo “**ressignificação cultural**” é diferente de “**resistência cultural**”. Ressignificar é dar ou fazer novo significado de algo novo, mas a partir do seus próprios parâmetros culturais e resistir é conservar-se firme, não sucumbir e não ceder quando se está abordando povos de uma mesma cultura, contudo não é o caso dos indígenas em geral e dos Kaingang em particular. Mesmo que resistência remeta a força indígena em não ter sucumbido, como de fato ocorreu, é possível que para o objetivo de sobrevivência, as populações indígenas tenham ressignificado vários elementos de sua tradição com vista a sobrevivência física e cultural. Sendo assim, ressignificação cultural é o termo que se considerou mais apropriado nas análises, pois da conta de abranger as dinâmicas de mudanças e adaptações comuns da sociedade investigada, pois é impossível mensurar o que é modificado por pressões externas negativas ou positivas, interações sociais ou simplesmente ajustes sociais internos. Por isso, **Ressignificação cultural** é o termo adotado para compreender a sobrevivência dos indígenas Kaingang frente ao histórico de pressões externas não indígenas, caracterizada por ações de cunhos ideológicos ou forças agressivas físicas e também sua sobrevivência como tal.

O termo “**tradição**”, quando utilizado no texto, remete a prática ensinada por gerações e caracterizada como algo da ancestralidade indígena Kaingang. Tradição é o ato ou efeito de transmitir, entregar e transferir e caracteriza-se pela oralidade de mitos, lendas ou conhecimentos transpassados, normalmente, por gerações.

Segundo Veiga (2006) o termo **Kaingang** é hoje difundido entre eles próprios e assumido com o significado de “índio”. Atualmente o termo é aquele que unifica este povo como autodenominação para fins externos, ou seja, os identifica como unidade diante dos não indígenas. Os Kaingang distribuem-se tradicionalmente por territórios pertencentes atualmente aos estados brasileiros de São Paulo, Paraná, São Catarina, Rio Grande do Sul e a Província de Misiones, na Argentina, este último até o século XIX (LAROQUE, 2009). O grupo pertence ao tronco linguístico Jê e tradicionalmente no Rio Grande do Sul ocupavam espaços localizados desde ambas as margens das bacias hidrográficas do rio Jacuí até as bacias do rio Uruguai. A etnia indígena Kaingang é uma das cinco mais populosas do Brasil e atualmente estima-se uma população de 38 mil pessoas (BRASIL, IBGE, 2012).

Outro aspecto a ser esclarecido são as **regiões do Rio Grande do Sul**. Nesta dissertação trabalhamos com terras indígenas que estão no município de Farroupilha, mas os Kaingang não estão circunscritos a municípios, por isso utilizamos também, além da ideia de

bacia hidrográfica, os termos das regiões do estado sulista. As regiões são Centro Oriental, Centro Ocidental, Metropolitana, Nordeste, Noroeste, Sudeste e Sudoeste, todas Rio-grandenses. Substituiremos na escrita o termo “Serra Gaúcha” por região Nordeste Rio-grandense, a fim de evitar o termo da regionalidade “gaúcha”.

No Brasil Meridional a presença histórica Kaingang é anterior inclusive à chegada dos europeus em territórios do centro-sul. Do ponto de vista cultural as bacias hidrográficas são os divisores territoriais e sociais Kaingang, tais como os rios Tietê, Feio, Aguapeí e Paranapanema, em São Paulo; Tibagi, Ivaí, Piquiri e Iguaçu, no Paraná; Iguaçu e Uruguai, em Santa Catarina, e dos rios Uruguai, Jacuí, Sinos, Caí e Taquari-Antas, no Rio Grande do Sul (LAROQUE, 2009).

A unidade territorial deste povo apresenta-se como um espaço de subsistência em que ocorre a circulação de aglomerados que desenvolvem suas atividades sociais, rituais e subsistência. Historicamente, nas áreas de campo os Kaingang estabeleciam suas aldeias fixas (*emã*) e constituíam também acampamentos provisórios (*wãre*) nas florestas e margens dos rios, em que permaneciam períodos realizando a caça e a coleta, ou a pesca (TOMMASINO, 2004). Tradicionalmente ocupavam os territórios considerando o número de indivíduos que compunham cada parcialidade nos agrupamentos.

Os Kaingang possuem um mito fundante, que demonstra alguns dos motivos da relação com território ser presente em seu cotidiano, apresentando-se como espaço coletivo social e não como aspecto utilitário da terra. Acredita-se que em tempo mítico houve uma grande inundação e somente no alto da Serra *Crijinimbé* restaram áreas secas. Ao dia um buraco abriu-se e nasceram os Kaingang da metade clânica *Kamé*; a noite de um evento semelhante nasceria os Kaingang da metade *Kairú*. Estes dois trataram de povoar o mundo, criando não somente os seres humanos, mas também todo o ambiente natural de seu território (VEIGA, 2006).

A sociedade Kaingang é caracterizada pelo dualismo, pois existem os pares que se opõem e se complementam. Existem em suas normas de organização social, uma busca de simetria nas relações interpessoais e intergrupais, que aparentemente visam compensar as diferenças de *status* pessoal provenientes de uma hierarquia entre as seções (VEIGA, 2006).

A metade *Kamé* representa o sol, caracteriza-se por símbolos de riscos e os indígenas que fazem parte desta metade são de personalidade emotiva. Os *Kairu* representam a lua,

caracterizam-se por círculos e sua personalidade é racional. Segundo a concepção Kaingang, *Kamé* e *Kairu*, isto é, o dia e a noite, precisam se encontrar para juntos também estabelecerem o equilíbrio social. Assim, conforme Baldus (1937), os Kaingang sempre se casam com as metades opostas e tendo filhos, de qualquer gênero sexual, descendem diretamente do pai.

As relações entre sociedade e ambiente, ou mais especificamente, entre homem e natureza, constituem formas de balizar as aproximações tecidas pelos Kaingang com o território. Considerando que a cosmologia, a mitologia e a natureza apresentam papel significativo nas etnografias e análises em etnologia sobre os Kaingang, em que pese a existência dos universos humano, natural e sobrenatural se complementando. Isto explica as relações estabelecidas pelo povo com o território, fundamentando o *habitus* social, haja visto que do nascimento até a morte a analogia e a afinidade com o espaço e seus elementos marcaram a trajetória histórica Kaingang (ALMEIDA, 2012, p.321).

Ao percorrer as análises em etnografia sobre este povo é perceptível que entre homem e terra existe certa unicidade na explicação mítica, os Kaingang nasceram de um buraco do chão, por isso possuem a cor da terra. Herbert Baldus, no referido estudo, cita as palavras de um chefe Kaingáng de Palmas, chamado Koikang, que dizia: “[...] A terra pariu-nos e come-nos” (BALDUS, 1937, p.37).

A analogia entre sociedade e natureza permite suscitar a hipótese de que a corporalidade Kaingang realiza uma introspecção das diferenças ecológicas, de organização social e cosmológica no contexto dos mundos humano, natural e sobrenatural. A natureza não se apresentou da mesma forma para europeus e ameríndios, haja visto que as sociedades ocidentais europeias demonstraram dificuldades para compreender o homem como integrante ou elemento que compõe a natureza. Sem embargo, os indígenas já foram pensados em seu “estado de natureza” como bons selvagens, habitantes de florestas distantes, autóctones, silvícolas, bravios e gentios a serem civilizados, aculturados e assimilados, detentores de uma natureza personificada. Natureza e sociedade, corpo e alma “[...] não correspondem a substantivos, entidades auto-subsistentes ou províncias ontológicas, mas os pronomes ou perspectivas fenomenológicas” (CASTRO, 1996, p.132).

Os séculos XVI, XVII e XVIII podem se apresentar com características distintas no histórico Kaingang. O século XVI é considerado um período em que o grupo vivia entre um estado de isolamento e certo contato intermitente com expedições de conhecimento pelos não

indígenas. Outro aspecto durante o processo de contato com o Brasil Ameríndio, a grosso modo, é a não aliança entre Kaingang e organização jesuítica, diferente do que aconteceu com grupos horticultores como é o caso dos Guarani; exceção neste sentido foram as tentativas de Cristovão de Mendonça, em meados do século XVII, entre os Pinaré e a Redução de Conceição com os Gualachos/Kaingang (BECKER, 1995).

Em fins do século XVIII e principalmente no XIX a ocupação das terras instituídas como devolutas foi um projeto do Império do Brasil que atingiu diretamente os territórios Kaingang. Segundo Laroque (2009) no século XIX o território ocupado por esta população desempenhava importância não somente para subsistência, mas também como uma realidade construída para que seu sistema de crenças (social, cultural e cosmológica) e de conhecimentos pudessem ser intensamente constituídos.

Tradicionalmente cada agrupamento subordinado com suas lideranças tem o seu *emã* (acampamentos fixos) particular em território que lhe é indicado pelo cacique principal. A reunião desses alojamentos forma um alojamento principal. É válido ressaltar o papel fundamental na representatividade das lideranças no passado histórico e na atualidade dos Kaingang. Corroborar para isto as pesquisas de Laroque (2000 e 2007) que tratam sobre a atuação das lideranças entre as parcialidades Kaingang do século XIX e das três primeiras décadas do século XIX.

Segundo Fernandes (2004) os estudos sobre os Kaingang imbricam-se com os de seus chefes políticos. Durante o processo de contato com os não indígenas as lideranças desempenharam papel de destaque organizando campanhas de conquista, criando blocos de oposição aos ‘brancos’, negociando a demarcação de terras indígenas, participando de processos de exploração e envolvendo-se no cenário político regional e local das áreas colonizadas. De modo geral, por vezes desempenhavam papéis autoritários e violentos e outras de representatividade e pacificação, o que não diminuiu a capacidade singular de liderança para com seus grupos.

Durante o século XIX, os Kaingang enfrentaram o avanço das chamadas frentes de expansão sobre seu tradicional território. As frentes foram mecanismos como o estabelecimento de fazendas, as aberturas de estradas, a imigração alemã e italiana para ocupação legal de terras, projetos de catequese e as companhias de bugreiros e pedestres que visavam à caça e captura dos indígenas.

A ação colonizadora, por sua vez, atua quase sempre por coação, empurrando o índio de seu território e consequentemente reduzindo seu espaço vital com todas as modificações advindas dessa nova situação. Outras vezes, a ação colonizadora se expressa nos aldeamentos pela tentativa governamental de tirar os ‘Coroados’ do mato; dessa ação resultaram os aldeamentos de Nonoai no Alto Rio Uruguai, Campo do Meio e Colônia Militar de Caseros no Mato Português, como informa Hensel, que nos dá também a comprovação arqueológica pela abertura de dois túmulos em Caseros em 1865 (BECKER, 1995, p.19).

Na metade do século XIX, como exemplo de atuação de lideranças, na abertura da estrada Pontão-Caí-Porto Alegre, principalmente no trecho do Passo do Pontão (rio Uruguai), até a Picada Feliz (rio Caí) passava por áreas ocupadas por grupos Kaingang liderados por Braga, Doble e *Nicué*, os quais amedrontavam os trabalhadores devido às suas correrias. *Nicué* é apresentado nas documentações com várias nomenclaturas diferentes, entre elas a popular para os ‘brancos’ de “João Grande” e aos Kaingang, ainda na atualidade, de *Nívo* (LAROQUE, 2007).

No ano de 1843 há registro de conflito entre Kaingang e imigrantes da família de Jacó Bohn à margem do rio Caí, na colônia Feliz. Os colonos haviam raptado um menino Kaingang de aproximadamente 11 anos, o qual pejorativamente recebeu o nome de Luís “Bugre” e teria vivido boa parte de sua vida entre a colônia de Feliz e a mata, onde também mantinha convívio com os Kaingang. Este menino viria a ser personagem central, de um conflito no ano de 1868, na Colônia de Santa Maria da Soledade, bem como teria contribuído no deslocamento pela mata dos primeiros imigrantes italianos na década de 1870, onde posteriormente temos o surgimento do município de Caxias do Sul, conhecido inicialmente como Campo do Bugres (VEDOY, 2015).

Luís Bugre desempenharia atividades tanto para os colonizadores quanto para os Kaingang. Não é a intenção deste trabalho tratar da história de Luís Bugre, mas Matias José Gansweidt na obra “As vítimas do Bugre” (1946), informa que durante a chegada dos primeiros imigrantes italianos no porto fluvial de São Sebastião do Caí, o Kaingang Luís Bugre costumava esperá-los no referido porto e depois subia a serra com os colonos abrindo estrada com picão. Neste sentido ainda temos:

No final das contas, foi o Luís Bugre, um índio, quem escolheu o lugar para se construir a vila que, mais tarde, se tornaria o símbolo do sucesso dos imigrantes italianos no sul do país. Foi no Campo dos Bugres que se construiu o próprio modo de ser italiano no Brasil, que é único, pois tem em si próprio uma origem extremamente nacional, a interação com os indígenas. Embora Luis tenha construído uma relação de estima perante os imigrantes italianos, nem sempre a expectativa deles era favorável aos indígenas em geral. O medo foi uma constante, pois estes tiveram acesso a informações dos fatos de enfrentamento

ocorridos na colônia italiana, antes de sua chegada (DORNELLES, 2011b, p.105).

Devido aos conflitos entre os novos ocupantes do território e os Kaingang, a província de São Pedro do Rio Grande do Sul recorre, a partir de 1845, à política dos aldeamentos indígenas em territórios próximos à Bacia do rio Uruguai. Segundo Becker (1995), os três principais aldeamentos foram Guarita, Nonoai e Campo do Meio, os quais tinham por objetivo o confinamento dos indígenas Kaingang.

O governo da Província do Rio Grande do Sul para tornar as terras de matas produtivas e valorizadas efetivava a política de colonização. Isso não significa desconhecer a existência indígena no território, tanto que medidas seriam adotadas para retirada desses indivíduos, quanto para locomoção para os aldeamentos no norte da província. Segundo Nonnenmacher (2000) para percorrer as matas atrás destes indígenas, recolhê-los e retê-los nos aldeamentos fez-se o uso de políticas repressivas e violentas como, por exemplo, a Companhia de Pedestres em Passo Fundo, criada em 1846.

Os aldeamentos, se por um lado limitaram oficialmente o espaço territorial Kaingang, por outro lado nunca efetivamente conseguiu impedir a movimentação destes indígenas pelo seu tradicional território, pois as idas e vindas continuaram a ser orquestradas por categorias sócio cosmológicas. Neste sentido podemos destacar que através desses dados, podemos deduzir que não foi fácil para o índio Kaingang acostumar-se ao confinamento do aldeamento. No momento em que são aldeados, esses são obrigados a mudarem seus hábitos culturais (NONNENMACHER, 2000, p.32).

A tentativa de fixação desses Kaingang em grandes aldeamentos no norte do estado do Rio Grande do Sul, resultou nos aldeamentos de Guarita, Nonoai e Campo do Meio que na concepção Kaingang podemos tomar como *emã* que são as aldeias fixas pelo território. Nos aldeamentos deste período, muitas vezes, serão encontradas por algum tempo facções de lideranças Kaingang como, por exemplo, a de *Fongue, Votouro, Nonohay, Condá, Nicafim, Braga, Doble*, dentre outras, as quais seguindo a interesses de seu grupo para a obtenção de utensílios, ferramentas, sementes e proteção para com as hordas inimigas, cogitavam ou não alianças para, em troca, estabelecerem-se com seus liderados nos aldeamentos (LAROQUE, 2007).

Em 1875 a imigração italiana começa a ocupar outra área de tradicional território Kaingang, localizada na porção nordeste do Rio Grande do Sul, mais precisamente na encosta superior da Serra, entre o rio das Antas e as colônias alemãs do baixo Taquari e a bacia do rio Caí. Cabe destacar que, na década de 1870, os Coroados ainda

movimentavam-se nas matas que separavam os campos de Cima da Serra e as colônias alemãs ao sul. Segundo Dornelles (2011), os indígenas continuavam a praticar assaltos e sequestros nesse período, assim como as lideranças mantinham a prática de negociações com os chefes da província, visando atender a interesses próprios. As terras destinadas aos imigrantes italianos no Rio Grande do Sul, eram consideradas “devolutas” na época, isto é, de propriedade do governo ou despovoados. Desse modo, Soraia Dornelles (2011) chama atenção que ao iniciar a imigração italiana, os espaços ocupados pelos Coroados tinham diminuído de forma considerável e muitos indígenas encontravam-se aldeados. Todavia, procura demonstrar que houve contato e que estes foram marcados pela reação dos Coroados a ocupação de seus tradicionais territórios, contrariando a tese do “vazio demográfico” na área em questão.

A nível nacional o início do século XX é marcado pela criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910. Este órgão governamental escreveria uma das mais incisivas políticas indigenistas na história do Brasil. Com o objetivo de “acelerar a civilização” das populações indígenas o SPI trabalhou em diversas frentes expansionistas em regiões brasileiras com expressiva densidade indígena. Segundo Lima (2011) o serviço existia desde junho, mas só foi inaugurado publicamente no dia 7 de setembro de 1910, no mesmo dia da comemoração da independência do Brasil, portanto exaltando o gosto positivista ortodoxo pelas datas significantes da nacionalidade.

O modo como o status jurídico de índio foi pensando, sob o enquadre do evolucionismo presente em todos os matizes da imaginação política dos finais do século XIX/início do XX, pode ser lido como especificidade histórica da relação entre organização administrativa, povo conquistador e butim. Tal status foi de fato e de direito instrumento no processo de integração das populações indígenas a uma comunidade política representada como nacional: a atribuição de indianidade seria a via de acesso e forma intermediária do cumprimento de um projeto de extinção dos povos nativos enquanto entidades discretas, dotadas de uma historicidade diferencial e de autodeterminação política. No projeto daquele momento, o que se pretendia era transformar os indígenas em trabalhadores rurais e não matá-los: tratava-se de um doce etnocídio e não de um cruento genocídio, como de fato era comum no Brasil daquele momento. Até hoje massacres de indígenas não são realidade banidas da realidade brasileira (LIMA, 2011, p.209 – 210).

O SPILTN tinha dois objetivos, conforme ressalta Cíntia Régia Rodrigues (2007):

- a) Prestar assistência aos índios do Brasil, que viviam aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente como civilizados;
- b) Estabelecer em zonas férteis, dotadas de condições de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios fáceis e regulares de comunicação, Centros Agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais que satisfaçam as

exigências do presente regulamento (RODRIGUES, 2007, p. 113).

Dentre os objetivos, estava propor meios eficazes para evitar que os civilizados invadissem terras dos indígenas, bem como para respeitar a organização interna das tribos, sua independência, seus hábitos e instituições, não intervindo para alterá-los e consultando sempre a vontade dos seus respectivos chefes, além de promoverem a restituição, sempre que possível, de seus terrenos que foram usurpados. A partir de 1918, por meio da Lei Federal n.º 3.454, artigo 118, ocorreu um desmembramento do SPILTN (MARCON, 1994). Dessa forma, o setor da Localização de Trabalhadores Nacionais passa a ser regido pelo Serviço de Povoamento e Solo, e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) passa a tratar especificamente das questões indígenas (RODRIGUES, 2007).

Neste contexto, a “Catequese e Civilização” ficou a cargo dos estados e, em 1918, o referido órgão passa a se chamar apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI). No Rio Grande do Sul o que restou das antigas áreas de aldeamentos passaram a ser denominadas de Postos Indígenas (BRINGMANN, 2015).

Em linhas gerais na década de 1940, o tradicional território Kaingang restringia-se ainda mais espaços minimizados dos antigos aldeamentos em Guarita, Nonoai e Votouro. Nestas áreas é possível encontrar aldeias como Serrinha, Ligeiro, Ervalzinho, Pinhalzinho, Faxinalzinho, Barrinhas, entre outros (ROSA, 2005). No entanto, a década de 1940, conforme Aquino (2008), é um momento de grande instabilidade aos Kaingang, considerando que a invasão de “posseiros” e “extrativistas madeireiros” ocorre em grande escala.

No norte do Estado do Rio Grande do Sul, as áreas reservadas aos indígenas eram alvos de intrusões de novas levas de descendentes de imigrantes, sobretudo alemães e italianos, posseiros e empresários madeireiros. Ou seja, abusos de todas as espécies pela sociedade envolvente, acarretando uma marginalização dos indígenas devido à perda territorial e exploração como mão de obra ou então a tentativa de tratá-los como as demais populações rurais a uma lógica capitalista de produção. Os governos mostravam-se despreparados (ou desinteressados) em definir ações para controlar os problemas recorrentes nas áreas destinadas aos índios (BRINGMANN, 2015). Dessa maneira, o SPI, que antes de 1941 no Rio Grande do Sul somente atuava com o Posto de Ligeiro, expande sua ação para todas as demais áreas indígenas no sentido de transformá-las como Postos Indígenas de Assistência, Nacionalização e Educação. Segundo os Kaingang o processo de “invasão das áreas” iniciou-se na década de 1940, atravessou as décadas posteriores e foi um dos motivos

para constituírem aldeias no que chamam a “região litorânea” do Rio Grande do Sul (AQUINO, 2008).

A instabilidade ganharia maior proporção quando em 1962, a chegada da Reforma Agrária e o recrudescimento sob a questão indígena aumentam com o governo de Leonel Brizola no Rio Grande do Sul. Com poucas alternativas, muitos grupos movimentam-se em busca de outros lugares para viver (SIMONIAN, 2009). Diversas acusações de genocídio de índios, corrupção e ineficiência administrativa cercavam o SPI em meados dos anos de 1960, o que levou esse órgão a uma investigação por uma Comissão Parlamentar de Inquérito, no qual resultou na punição por demissão ou suspensão de mais de cem servidores, incluindo ex-diretores. A crise do SPI coincidiu com a reformulação do aparato estatal pelos militares, após o golpe de 1964, incluindo a proposta de um novo órgão indigenista (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Em nível nacional, Almeida (2015) destaca que com o Golpe Militar de 1964 e a emergência do “denuncismo”, encabeçado pela imprensa, devido as irregularidades existentes no SPI, a instalação de constantes investigações e o fato da sociedade não-índia (arrendatários e interessados), pretenderem explorar e grilar as terras dos indígenas, a partir da criação da FUNAI (1967) são deflagrados novos rumos ao indigenismo brasileiro. Como exemplo, no período de 1964 a 1968, no Posto Indígena Xapecó, onde transcorreram quatro gestões do SPI marcadas por denúncias de irregularidades, intensa exploração de pinheiro e de madeira.

Com a constituição do Regime Militar de 1969, as Terras Indígenas passavam ao controle da União, cabendo às populações que as utilizavam tradicionalmente apenas o direito de usufruí-las. Coube à FUNAI o papel de trabalhar políticas desenvolvimentistas com as populações indígenas, que, muitas vezes, colocava os interesses indígenas em segundo lugar (RODRIGUES, 2005).

Segundo Almeida (2015), na década de 1970, a mentalidade empresarial se consolidou na FUNAI, baseada em uma perspectiva integracionista para parte do Brasil Meridional, sendo guiado por uma proposta unicamente de crescimento do país. A FUNAI manteve o mesmo jargão do exercício tutelar do Estado sobre os indígenas. Na prática, o respeito à cultura estaria subordinada à necessidade de integração e o estímulo à mudança (aculturação) como política se manteve.

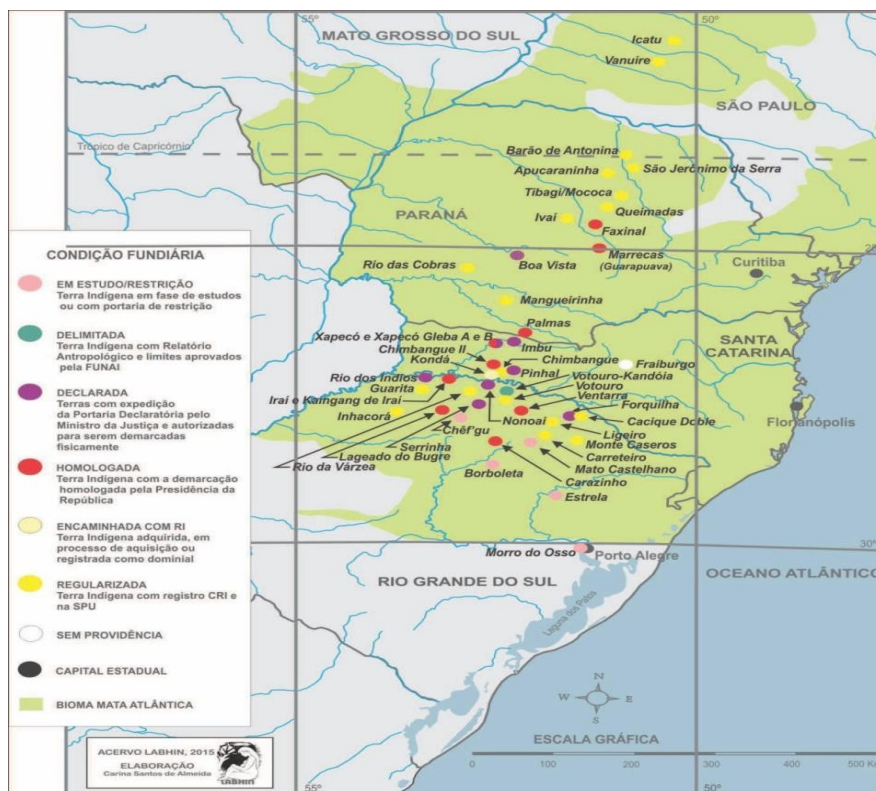
Segundo Feitas (2005), a nova Constituição possibilitou aos Kaingang o exercício de suas territorialidades, de modo a reocuparem antigos espaços, inclusive aqueles nos quais se constituíam espaços urbanos. Pela primeira vez na história nacional, o Brasil se assumia enquanto um país pluriétnico e multicultural. Para Rodrigues (2005), a questão indígena foi levada em consideração no que se refere à saúde, educação, processos jurídicos e, principalmente, ao direito à terra, sendo que os indígenas podem circular livremente pelo território nacional.

Segundo Laroque (2007), pode-se depreender uma relação entre os séculos XIX e XXI, pois grande parte dos territórios indígenas que não haviam sido atingidos pelos interesses do Estado Nacional brasileiro, na transição do século XIX para o XX, passam a deparar-se com os diversos mecanismos das frentes econômicas visando a exploração capitalista. Nesse sentido, ao longo de todo o século XX e primeiros anos do século XXI, teremos uma nova configuração, dessa vez caracterizada pela Frente Pioneira que avança sobre os tradicionais territórios Kaingang, através da abertura de estradas de ferro e de rodagem, da intensificação agrícola, da implantação de reservas/parques florestais e da nova tentativa de confinamento dos nativos dentro de áreas estabelecidas por agências oficiais (LAROQUE, 2007).

Destaca-se que, apesar da tentativa do governo em aldear todos os grupos indígenas no século XIX, inúmeros grupos permaneceram fora desses espaços de confinamento. Além disso, o cenário que se desenha a partir do século XX é marcado pelo movimento de diversas famílias para fora destas áreas, tendo em vista dinâmicas socioculturais desses grupos e questões de sustentabilidade que enfrentam. As situações desastrosas em relação a sustentabilidade Kaingang e diminuição de áreas indígenas no norte do Estado do Rio Grande do Sul, faria com que estes indivíduos saíssem destas delimitações para constituir moradias em outros locais (AQUINO, 2008). Portanto, parte dos Kaingang das terras indígenas nas bacias hidrográficas do Taquari-Antas, Caí, Sinos e Lago Guaíba são provenientes destas áreas. A Constituição Federal de 1988 contribui no sentido de servir de apoio jurídico para o reconhecimento das populações indígenas como sujeitos de direitos. Assim, conforme indica Tommasino (2001), a partir dos anos 2000 ocorre uma intensa movimentação dos Kaingang em direção a outros espaços situados em contextos urbanos, dentro do seu tradicional território.

No Rio Grande do Sul existem 14 Terras Indígenas na fase inicial do processo de regularização fundiária junto à Funai, ou seja, “Em estudo”, cuja modalidade caracteriza-se como “tradicionalmente ocupadas” (FUNAI, texto digital). São elas: Arroio do Conde (situada nos municípios de Eldorado do Sul e Guaíba), Estiva, Itapuã e Morro do Coco (ambas situadas em Viamão), Estrela (situada na cidade de Estrela), Kaaguy Poty (em Estrela Velha), Lami, Lomba do Pinheiro e Morro do Osso (em Porto Alegre), Passo Grande (no município de Barra do Ribeiro), Petim Arasaty (em Guaíba), Ponta da Formiga (em Barra do Ribeiro), Rio Capivari-Porã (em Capivari do Sul) e Segu (situada no município de Novo Xingu) (FUNAI, texto digital; ÍNDIOS, 23/05/2013). No entanto, existem diversas outras áreas, sobretudo em contextos urbanos, na espera de que o processo de regularização fundiária possa ser iniciado junto à Funai (FIGURA 1). Destaca-se, a exemplo no Rio Grande do Sul, as Terras Indígenas em contextos urbanos como é o caso da *Pã Nónh Mâng* e *Ka Mág* (Farroupilha), a *Por Fi Gâ* (São Leopoldo), a *Rhátéj*/Morro Santana, *Jamã Tupê Pên*/Morro do Osso e *Jamã Fág Nhin*/Lomba do Pinheiro (Porto Alegre), a *Foxá* (Lajeado) e a *Po Mág* (Tabaí).

Figura 1 – Mapa da situação fundiária das Terras Indígenas Kaingang situadas no Brasil Meridional



Fonte: Almeida (2015, p.241).

As frentes de expansão, principalmente durante o século XIX adentraram com seus mecanismos e estabeleceram-se no tradicional território Kaingang. No Rio Grande do Sul os territórios Kaingang através do projeto colonizador foram ocupados pelo imigrante alemão e italiano e posteriormente seus descendentes, acarretando conflitos interétnicos e uma gradual diminuição dos espaços por onde os Kaingang se movimentavam, bem como um processo de desterritorialização dos indígenas. Entretanto, os Kaingang desenvolveram negociações e atualizações a este novo estilo de vida, ressignificando seus elementos culturais, mas sem esquecer de seu pertencimento como indígenas Kaingang.

Ao adentrar o território do sul do Brasil os projetos de colonização irão efetiva-se de diversas formas, mas principalmente na ocupação físico territorial. O que antes apresentava-se ao povo Kaingang uma área de coleta foi modificada e as matas agora apresentam-se em áreas esparsas, separadas e com fauna e flora reduzida. Devido as mudanças causadas por fatores externos a sociedade Kaingang, este povo realiza uma nova atribuição de significados, uma (re) interpretação de seus credos, a fim de torná-los ainda possíveis e presentes em seu cotidiano. Ao exemplo, os antigos adentravam a mata e retiravam a planta para a confecção do *Kiki*, na cerimônia do *Kiki Kói* (VEIGA, 2006), mas diferentemente do passado, constitucionalmente não é permitido o manuseio de matas nativas ou exóticas sem desconsiderar a legislação ambiental, o que os leva a ter a permissão para a retirada do tronco, na cerimônia do *Kiki Kói* em 2012 (BUSOLLI, 2015). É neste sentido que a ressignificação está em um plano mais comum que a resistência, ressignificar apresenta-se como um meio plausível para uma convivência paliativa entre as sociedades tradicionais e os estados nacionais.

Considerando a caracterização da temática, os estudos de caso sobre as terras indígenas Kaingang na atualidade, o trabalho de campo realizado e os dados levantados, observa-se a presença da cultura Kaingang no cotidiano do grupo. Neste sentido a problemática levantada é: nas relações envolvendo homem-natureza, espaço escolar e espaço de poder quais são as questões socioculturais e ambientais presentes no processo histórico das Terras Indígenas *Pó Nãnh Mág e Ka Mág*?

A hipótese para esta problematização é a seguinte: Os Kaingang continuam agindo a partir da sua ótica cultural, assim como fizeram nos séculos anteriores ao processo de contato com as frentes de expansão, pois interpretam suas noções de sobrevivência e organização social a partir das próprias lógicas indígenas. Por isso na atualidade os Kaingang mantem

elementos para interpretar e constituir os espaços em que vivem, como por exemplo, repensar a presença feminina na liderança, aumentar seu espaço territorial baseando-se na interpretação Kaingang sob a natureza, explicitar sua cultura durante as situações de negociações com os não indígenas, utilizar o espaço escolar como ponto de conversas, reuniões e, obviamente avaliar e refletir sobre saberes indígenas.

O objetivo geral deste trabalho é: analisar questões socioculturais e ambientais envolvendo a constituição das Terras Indígenas *Pã Nónh Mäg* e *Ka Mág*, localizadas em áreas territoriais entre a Bacia hidrográfica do Taquari-Antas e Caí no que se refere as relações Kaingang envolvendo a historicidade, homem-natureza, parentesco, espaço de poder e espaço da escola.

Os objetivos específicos são:

- a) Apresentar o processo histórico envolvendo a constituição das Terras Indígenas *Pã Nónh Mäg* e *Ka Mág* em áreas territoriais entre a Bacia hidrográfica do Taquari-Antas e Caí;
- b) Investigar relações entre homem e natureza envolvendo os Kaingang das Terras Indígenas *Pó Nãnh Mág* e *Ka Mág*, localizadas em contextos urbanos do município de Farroupilha;
- c) Analisar as alianças e faccionalismo indígena envolvendo questões de poder entre os Kaingang nas Terras Indígenas *Pã Nónh Mäg* e *Ka Mág*.
- d) Identificar a função orquestrada pela cultura que a Escola Indígena *Nivô* da *Pã Nónh Mäg* possui para os Kaingang.

A escolha do tema é justificada pela escassez de pesquisas sobre os Kaingang que atualmente encontram-se na Terra Indígena *Pã Nónh Mäg* e *Ka Mág*, localizadas no município de Farroupilha. Na revisão bibliográfica realizada, os únicos trabalhos encontrados sobre a presença Kaingang em territórios das nascentes da margem direita dos rios que constituem a Bacia do Caí e esquerda dos rios que constituem a Bacia do Taquari-Antas são os de Corteletti (2008) que estudou os sítios arqueológicos Jê no município de Caxias do Sul, aproximadamente dez quilômetros de Farroupilha e os de Laroque (2000 e 2007), respectivamente para o século XIX e primeira década do Século XX. Os referidos trabalhos indicam que os espaços entre as bacias hidrográficas do Caí e do Taquari-Antas, tratam-se de tradicionais territórios Kaingang.

A Terra Indígena *Pã Nónh Măg* inicialmente é mencionada no “Programa de Apoio as comunidades Kaingang – Plano básico ambiental das obras de duplicação da Rodovia BR-386 – segmento 350,8 – Km – KM 386,0, com 35,2 km de extensão” (2010), elaborado devido à duplicação da BR/386, em decorrência da Terra Indígena *Jamã Týh Tăhn* em Estrela, que passou a ser atingida pelo empreendimento, em que são mencionadas as demais sete áreas indígenas em áreas urbanas no Rio Grande do Sul, dentre elas a *Pã Nónh Măg* localizada no município de Farroupilha. A Terra Indígena *Ka Măg* surge em 2015, portanto é recente e sobre ela não temos conhecimento sobre nenhum trabalho científico até o momento, situação que também justifica a presente pesquisa.

Datado de 2015 o trabalho de conclusão de curso intitulado “Historicidade Kaingang na Terra Indígena *Pã Nónh Măg*, em Farroupilha/RS”, cujo enfoque foi tratar o histórico Kaingang envolvendo o protagonismo indígena na conquista do espaço da Terra Indígena *Pã Nónh Măg*. Em 2016, houve a publicação do trabalho completo de autoria de Marina Invernizzi e Luís Fernando da Silva Laroque no texto “Protagonismo feminino na Terra Indígena *Pã Nónh Măg* em Farroupilha/RS” (2016) que também analisam o protagonismo feminino nesta terra indígena. Segundo os autores, os Kaingang estruturam sua vida cotidiana em que as questões sociais, políticas, cosmológicas e culturais estão imbricadas, nas quais o protagonismo feminino está inerte nestes aspectos. No texto foram trabalhadas questões sobre a presença da liderança e de professoras do gênero feminino, desenvolvendo papel ativo no cotidiano do grupo.

A dissertação está inserida na Linha de Pesquisa Espaço e Problemas Socioambientais do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento (PPGAD), que estuda interações entre sociedade e natureza, ocupações humanas, implicações entre desenvolvimento, organizações produtivas e sociais, políticas públicas, saúde e ambiente. Além disso a linha de pesquisa também contempla questões sobre sustentabilidade e práticas culturais, também temáticas de cidadania, comunicação e educação ambiental. Neste sentido, a conexão ocorre porque a população indígena Kaingang, foco do estudo, constitui seu espaço como uma produção cultural em que sociedade e natureza são indissociáveis.

A Terra Indígena *Pã Nónh Măg* já foi escrita com outras grafias. Primeiramente, foi escrita como “*Pó Nănh Măg*” quando em meados de 2014 nos fora passado este nome. Existe também a nomenclatura “*Pónnhăng*”, encontrada em alguns documentos em órgãos públicos. Em final de 2016 e início de 2017, durante a finalização do etnomapa a Cacique

Silvana *Kréntánh*¹ Antônio soletrou para nossos pesquisadores a escrita “*Pã Nónh Mãng*”. Portanto, fora escolhida a grafia ditada pela atual cacique, por considerar ser a mais apropriada e próxima dos dizeres indígenas.

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos, tendo em vista contemplar os objetivos propostos. Inicialmente consta a introdução em que apresenta-se o problema, hipótese, objetivos, justificativa e um breve panorama do contexto histórico envolvendo os Kaingang do século XVI ao século XXI. No segundo capítulo “Fundamentação Teórica e Método” estão a revisão bibliográfica, a metodologia e as fontes desta pesquisa.

O terceiro capítulo intitulado “Processo de criação das Terras Indígenas Kaingang *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág*” discorre sobre o processo histórico das duas terras indígenas citadas. Primeiramente, explicaremos um pouco da história de outras terras indígenas Kaingang em contextos urbanos no Rio Grande do Sul, a fim de compreender este fenômeno de aproximação de centros urbanos no momento pós Constituição de 1988. Depois, apresenta-se a criação da *Pã Nónh Mãng* e mais recentemente a criação da *Ka Mág*.

O quarto capítulo, intitulado “Os Kaingang e a construção espacial e social das Terras Indígenas *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág*” trata sobre as relações entre homem e natureza, sociedade e cultura, encontradas nestas terras indígenas durante a pesquisa de campo. Também, aborda algumas questões relacionadas as relações de parentesco, que estão imbricadas na relação de poder e cultura.

O quinto capítulo, intitulado “Espaços de poder, de convivência e de saberes” discorre sobre faccionalismos e aproximações ligados a questão de lideranças e poder nas terras indígenas. No segundo item, analisou-se o papel da Escola Estadual Indígena Nívo, não ao que tange a educação, mas sobre a utilização do espaço como área de convivência e de saberes. No emaranhado das questões norteadoras deste capítulo, contemplou-se a presença e atuação de duas mulheres por meio da função de liderança e professora exercida por cada uma.

Por fim, constam as considerações finais, referências que estão separadas por fontes documentais, bibliográficas, apêndices e anexo.

¹ Silvana foi quem ensinou a grafia de seu nome durante as visitas na *Pã Nónh Mãng*.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E MÉTODO

Esta dissertação utiliza uma vasta base bibliográfica, tanto ao que tange as temáticas indígenas e Kaingang quanto a questões teórico analíticas. Este capítulo debruça-se sobre o estado da arte relativo as bibliografias que retratam a ocupação territorial e as movimentações dos povos Jê, passando pelos séculos de contato e colonização no sentido de criar uma linearidade e continuação da presença e do protagonismo deste povo e onde os Kaingang em Farroupilha e na região Nordeste Rio-grandense se inserem. O segundo item trata a base documental analisada e, no item seguinte, são apresentados os aportes teóricos utilizados nas análises desta dissertação.

Apresentadas as bases documentais, bibliográficas e aportes teóricos de análise, o último item deste capítulo descreve detalhadamente a metodologia e os procedimentos metodológicos utilizados.

2.1 Revisão do estado da arte sobre os Kaingang

As primeiras obras sobre os Kaingang, são escritas por pesquisadores do início do século XX, como por exemplo, Telemaco Borba com a obra “Actualidade indígena” e Curt Nimuendajú com a obra “Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang” (1993), ambos versam sobre questões culturais, como os mitos e representações. São importantes pois tratam-se dos primeiros trabalhos sobre os indígenas Kaingang e contribuem em aspectos como mitologia e cultura.

A autora Ítala Irene Basile Becker com a obra “Dados sobre o abastecimento entre os índios Kaingang do Rio Grande do Sul conforme a bibliografia dos séculos XVI a XX” (1975), apresenta informações sobre a subsistência dos indígenas em relação á caça, pesca e coleta, bem como a utilização dos produtos extraídos por essas vias durante o cotidiano Kaingang. Considera-se substancial para este trabalho para relacionarmos como eram regidas

e interpretadas as formas de subsistência do passado e relacioná-las com o presente dos Kaingang.

Outra obra de Ítala B. Becker é “O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul” ([1976] 1995) em que aborda os Kaingang quanto aos seus hábitos, crenças e costumes desde o século XVII até o XX. O trabalho referencia duas perspectivas da história indígena: a do não indígena e os aspectos culturais dos Kaingang. Do lado não indígena, escreve sobre as menções documentais nos primeiros séculos destinadas aos Kaingang, a ação colonizadora, os aldeamentos. Sobre os aspectos culturais dos Kaingang descreve sobre a aparência desse grupo, ao tipo físico, a personalidade, relações de parentesco, casamentos, nomeações, organização social e aspectos relacionados aos caciques e outras lideranças. A autora também descreve como era a subsistência dos indígenas Kaingang nos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX e XX, destacando a caça, pesca e coleta como as bases para a alimentação do grupo e como essas formas de sustento foram passando por modificações ao longo dos anos. Considera-se essencial o conhecimento destas obras, por serem obras primordiais para a introdução aos estudos Kaingang, retratando o grupo dos séculos XVI ao XVIII pois raras são as obras que abordam esse período.

Sobre o século XIX, apontamos o livro, resultante de sua pesquisa de mestrado, “Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul: século XIX” (2000), de Marisa S. Nonnenmacher, que discorre sobre as profundas transformações com a chegada do colono europeu e com a ação dos fazendeiros e estancieiros, que estarão constantemente em disputa pelas terras dos índios durante o século XIX. Destas disputas surgirá a política oficial dos aldeamentos que caracterizará este século para os Kaingang tornando-se refletido ainda cotidianamente na vida desta etnia. Os principais aldeamentos no norte do Estado do Rio Grande do Sul foram Nonoai, Guarita e Campo do Meio. A partir desta obra compreendemos o chamado período das frentes de expansão, com os aldeamentos no Rio Grande do Sul e as movimentações pós-dissolução dessa política de confinamento. É importante compreender como ocorreram os processos de criação dos chamados “aldeamentos do norte” e de que maneira viviam esses Kaingang, pois na Terra Indígena *Pã Nónh Mãg* e *Ka Mág* ocorrem muitos relatos de parentescos com as aldeias “do norte”.

Outra obra deste período é a dissertação de Luís Fernando Laroque, intitulada “Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)” (2000) em que obtivemos dados sobre a movimentação Kaingang no século XIX, considerando uma interpretação histórica da

lógica cultural indígena frente os acontecimentos propulsionados pelos governos de província ao sul do império do Brasil. Assim temáticas como trajetória do povo Kaingang, sua relação com os territórios, a atuação das lideranças nas províncias do sul do território brasileiro e as relações de poder são explicadas nesta obra. É válido salientar, que o autor caracteriza os *Pã'í mbâng* e *Pã'í* (chefes e chefes subordinados) e suas atuações como lideranças, ao exemplo, de que em 1846 com a Política Oficial dos Aldeamentos em áreas como Guarita, Nonoai e Campo do Meio, nas quais encontramos muitas vezes caciques principais e chefes subordinados como, por exemplo, Fongue, Votouro, Nonohay, Condá, Nicafim, Braga, Yotohê (Doble), Nicué (João Grande), entre muitos outros que, de acordo com os seus interesses, negociavam ou não a estadia nestes locais. Neste sentido, compreenderemos a visão dos indígenas Kaingang perante as frentes de expansão e as negociações dos aldeamentos, eventos estes situados no século XIX e o caso do protagonismo da liderança Nicué que circulava por territórios entre as bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Caí está diretamente relacionado com a ancestralidade Kaingang das Terras Indígenas *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág*.

Outro estudo que colabora sobre este período é a tese de doutorado de Luís Fernando da Silva Laroque intitulada “Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930)” (2007). Nesta tese encontra-se dados sobre a movimentação Kaingang no final do século XIX e primeiras décadas do século XX, considerando uma interpretação histórica da lógica cultural indígena frente aos acontecimentos e políticas indigenistas geradas pela então Primeira República do Brasil. Na primeira parte desta obra são analisadas os Kaingang e o estado nacional brasileiro nas primeiras décadas do período republicano, considerando o histórico, a territorialidade e as lideranças atuantes. Na segunda parte o mesmo se repete, mas frente a criação do SPI. Este estudo contribui para a compreensão da trajetória histórica dos Kaingang neste período.

Sobre a presença e a interação indígena no processo de formação territorial e política do Brasil utilizamos a obra, “A Presença Indígena na Formação do Brasil” (2006), de João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freitas. O fio condutor do texto, é o indígena ocupando o papel central nesse processo histórico, e parte do pressuposto de que as práticas e as representações que caracterizam a sociedade brasileira não podem ser compreendidas, se não forem levadas em consideração as populações que aqui viviam, respeitando suas formas de organização sociocultural e sua interveniência e controle sobre os recursos ambientais existentes. Para tanto, os autores perpassam diferentes momentos históricos, desde o

“descobrimento” do Brasil até a atualidade. A obra é interessante para compreendermos a presença indígena na historicidade brasileira, pois tratar dos Kaingang em Farroupilha não os desconecta da história brasileira de uma maneira macro.

Outro artigo que corrobora para isto é de autoria de PRESTES, Fabiane da Silva; *et al.*, intitulado “A questão indígena no Brasil: um olhar a partir do entrelaçamento entre história e direito” (2017), revisando as legislações sobre a temática indígena ao longo da História do Brasil.

Outra produção de autoria de Luís Fernando Laroque “Os kaingangues: momentos de historicidades indígena” (2009) será utilizada neste trabalho. Neste texto são contemplados os aspectos da cultura e noções territorialidade dos indígenas Kaingang e as movimentações dentro do seu tradicional território no século XIX. Sendo este período o início das imigrações europeias no Rio Grande do Sul que gerou vários conflitos pela terra, o autor disserta sobre as ações das principais lideranças Kaingang diante das represálias e os esforços de aldeamento do governo da província. Dados sobre a ocupação dos territórios Kaingang em bacias hidrográficas do rio Jacuí até as bacias do rio Uruguai. Estendendo seu território pelos estados de Santa Catarina, Paraná, São Paulo, no Brasil, e de Misiones, na Argentina (até o século XIX), são pertinentes para a constituição de um estudo Kaingang.

Ainda sobre os Kaingang no século XIX, mais especificamente na Bacia Hidrográfica do Taquari – Antas e Caí, temos o estudo de Moisés Ilair Blum Vedoy, intitulado “Contatos interétnicos: sesmeiros, fazendeiros, imigrantes alemães e indígenas Kaingang em territórios das bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Caí” (2015) é de extrema relevância na medida em que busca compreender os contatos interétnicos envolvendo os Kaingang e as frentes de expansão do Estado Nacional brasileiro em territórios das bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas e Caí no século XIX, trazendo os Kaingang como protagonistas da história deste território. Vedoy destaca em seu estudo que a partir da intensificação do contato entre os Kaingang e a frente de expansão do Estado brasileiro no século XIX, as relações interétnicas em torno da ocupação do território se intensificaram entre ambas as etnias.

Rogério Réus Gonçalves contribui com o artigo, cujo título “O Território Xamânico Kaingang – Vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária” (2005), em que procura analisar, a partir do pensamento mitológico, o esquema cósmico estruturado pelos xamãs Kaingang (*Kujá*). Este ambiente abrange o mundo visível e invisível onde acontecem as relações dos Kaingang com os diversos elementos da natureza, espíritos, almas, objetos

celestes, sendo este o território xamânico Kaingang. Também, a tese “*Os kujã são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*” (2008) sobre um complexo sistema cosmológico, mitológico e cultural. Este trabalho é importante para pensarmos a cadeia de mitos e as simbologias Kaingang e como elas atuam no cotidiano deste povo.

Considerando o recorte espacial deste trabalho, a dissertação de mestrado de Soraia Sales Dornelles intitulada “De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos indígenas no contexto de imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul do século XIX e início do XX” (2011a) aborda a atual região geopolítica do Nordeste Rio-grandense, somando-se assim a esta pesquisa. Este trabalho buscou compreender o processo pelo qual os indígenas Coroados e as frentes coloniais europeias e nacionais compartilharam experiências comuns e distintas entre os anos de 1824 e 1925. Segundo a autora, por volta da década de 1870, os Coroados permaneciam circulando nas matas que separavam os campos de Cima da Serra e as colônias alemãs ao sul, período este coincidente com a política de imigração e colonização italiana nestas regiões. Soraia Dornelles também é autora do artigo “A história em As vítimas do bugre, ou como tornar-se bugre na História” (2011b) que trata de relações em termos territoriais, culturais e políticos dos povos Kaingang e alemães no Vale do Rio dos Sinos, no Rio Grande do Sul, durante o século XIX. A autora aborda as primeiras aproximações, um possível medo compartilhado, que geraria verdadeiros combates. Segundo o artigo, é interessante entender as motivações destes indivíduos para as ações que desencadeariam as disputas e/ou pacificações.

As referências mencionadas anteriormente auxiliam no olhar do passado em relação ao faccionalismo e a atuação das lideranças tanto no tradicional território Kaingang quanto na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Caí. Vale salientar que deste último espaço, as pesquisas de Soraia Dornelles (2011a; 2011b) contribuem na retrospectiva da relação entre a colonização italiana e os Kaingang.

Pesquisadora de políticas indigenistas no Brasil, as obras de Cintia Régia Rodrigues, o artigo “As populações indígenas e o Estado Nacional pós-ditadura militar” (2005). O artigo tem como objetivo analisar as relações entre populações indígenas e o Estado Nacional brasileiro pós-período da ditadura militar – período este que se inicia em 1984 com o processo de redemocratização do Brasil – no que se refere à tentativa de consolidação dos direitos do índio. Para tanto, primeiramente se contextualizará a situação indígena diante do processo de

redemocratização do Brasil, para em seguida, referir-se ao o índio como sujeito portador de direitos frente ao Estado Nacional brasileiro. E, sua tese intitulada “As populações nativas sob a luz da modernidade: A proteção fraterna no Rio Grande do Sul (1908 – 1928)” que buscou investigar o lugar destinado às populações nativas em um discurso construído a partir da noção de modernidade pelas elites gaúchas e quais as práticas concretizadas a partir desse discurso, no período de 1908 a 1928, no estado do Rio Grande do Sul.

Adentrando os estudos históricos do século XX, os estudos de Sandor Fernando Bringmann “O programa educacional do SPI e os clubes agrícolas escolares: a experiência entre os Kaingáng do RS e de SC (1941-1967)” (2012) e “Entre os índios do Sul: uma análise da situação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Posto Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967)” (2015) caracteriza-se por destacar a história dos intervencionismos indigenista do SPI, entre os Kaingang da região sul do Brasil, mais especificamente nos Postos Indígenas Nonoai e Xapecó. O objetivo de Sandor foi avaliar os efeitos da institucionalização e do desenvolvimento de políticas indigenistas de caráter educacional, produtivista e desenvolvimentista nos dois Postos Indígenas, entre os anos de 1941 a 1967, período em que o SPI atuou de forma mais intensa entre os Kaingang da região Sul e de que forma as concepções particulares dos indígenas, dos encarregados e da própria sociedade regional, influenciaram no desenvolvimento das mesmas. O autor ressalta que as políticas indigenistas formuladas pelo SPI nos PIs foram permeadas por negociações, alianças, alguns conflitos e apropriações pessoais, seja por parte dos agentes indigenistas, seja por parte da própria população indígena abrangida em suas propostas, destacando o protagonismo dos indígenas enquanto agentes sociais e históricos.

O artigo de Ligia T. Lopes Simonian intitulado “Política anti-indígena de Leonel de Moura Brizola” (2009) trabalha questões iniciadas na década de 1960 sobre a problemática das terras indígenas e da intervenção expropriatória do governo do estado do Rio Grande do Sul – Brasil. A política de ações anti-indígenas de Leonel Brizola quanto aos direitos humanos e territoriais dos povos no Rio Grande do Sul, atingiu amplamente em âmbito sócio cultural comunidades de Kaingang e outros povos. Com o uso da força de expropriação reprimiu terras indígenas Kaingang como Cacique Doble, Inhacorá, Nonoai, Serrinha e Votouro com a “chegada” da Reforma Agrária. Assim, estas ações forçadas causaram mudanças territoriais e de mobilidade que se refletem ainda nos dias atuais, como é o caso dos Kaingang em Farroupilha, que possuem relações com estes aldeamentos.

Avançando as décadas de 1960 e 1970, contribuem os estudos de Carina Santos de Almeida intitulados “Tempo e narrativa: os Kaingáng na etnografia e na etnologia e as relações entre homem e natureza” (2012) e “Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena de Xapecó” (2015) em que procura compreender as relações estabelecidas entre os Kaingang com o ambiente e os desdobramentos no século XX e na contemporaneidade, desvelando os meandros da atuação da proteção tutelar, no contexto da transformação da paisagem, bem como as possíveis rupturas, impactos e ou continuidades no modo de vida e no *habitus* (representações sociais e aos espaços de estilos de vida) social Kaingang. Almeida enfatiza que os Kaingang interagem com o ambiente para além da subsistência e esta relação alcança domínios ritualísticos e mitológicos. Desta forma, a complexa indigeneidade da paisagem se configura no modo de ser Kaingang, no verdadeiro *habitus* social e compõe o *homo situs* (noção de cada homem tem seu lugar ou seu sítio no espaço).

Considerando que este estudo é sobre a etnia Kaingang que sempre agiu permeada por seus aspectos culturais, sua visão de mundo e crenças próprias é necessário considerar obras que elucidem sobre a cultura Kaingang. Neste sentido, iniciamos apontando o autor Hebert Baldus com a obra “O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas” (1937), que relata sobre o histórico do cerimonial de culto aos mortos no Toldo de Palmas. Assim, o culto aos mortos é a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang, porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se para esses índios, mais do que qualquer outra coisa um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença. Com a descrição dos fogos, das atividades desenvolvidas pelas metades clânicas, as danças e o “baile”, Baldus fornece compreensões de porquê na atualidade o cerimonial dos mortos continua sendo um importante ritual. Esta obra contribui para observarmos qual aspectos das metades clânicas, das danças ainda estão presentes e ativos na Terra Indígena *Pã Nónh Mãg e Ka Mág* em Farroupilha/RS.

Juracilda Veiga no livro “Aspectos fundamentais da cultura Kaingang” (2006) inicialmente relata questões como os Kaingang no contexto dos povos Jê Meridionais, os registros arqueológicos, denominação, economia e organização social Kaingang, tratando também de aspectos culturais como as relações dualistas na sociedade desta etnia que tangem rituais de parentescos, casamentos, nomeações e a festividade dos mortos (*Kikikoi*). Sua vivência de oito anos na aldeia indígena Kaingang de Xapecó, Chimbanguê e Nonoai contribuiu no trabalho de campo deste livro. Alguns dados interessantes são das

denominações atribuídas aos Kaingang tais como Coroados, Caagua e bugre; sobre as metades exogâmicas e dualistas *Kamé* e *Kanhru*; trabalha também com a terminologia de parentesco, os papéis cerimoniais e as pinturas corporais utilizadas em rituais e cerimônias; sobre o *Kikikoi*, que se trata de uma homenagem aos mortos, no qual ingerem uma bebida composta de mel e água. Portanto, esta obra contribui para o conhecimento de aspectos culturais Kaingang.

Dentro das concepções culturais próprias, os indígenas Kaingang também construíram noções de territorialidade oportunas. Neste sentido é necessário considerar obras que tratem especificamente sobre este tipo de construção étnico territorial.

Apontamos o artigo de Kimye Tommasino, intitulado “Os sentidos da territorialização dos Kaingang nas cidades” (2001), são analisados aspectos relacionados à relação das cidades na vida dos Kaingang em Londrina/PR e em Chapecó/SC. Este texto trabalhou na compreensão dos fatores externos que têm causado nas famílias Kaingang a busca por viverem “na” e “da” cidade, considerando a perspectiva nos significados culturais nesses sentidos de territorialização e reterritorialização. Esta obra contribui para observarmos como e por que os Kaingang do Rio Grande do Sul em contextos urbanos em áreas do Lago Guaíba, Bacia Hidrográfica do Sinos e nas Bacias Hidrográficas do Taquari-Antas e Caí, semelhantes ao que acontece nos estados de Paraná e Santa Catarina.

Sobre os sentidos de territorialidade Kaingang, o artigo “Homem e Natureza na Bacia do Rio Tibagi” (2004), Kimye Tommasino elabora um estudo sobre como os Kaingang do Paraná tem concebido os sentidos de territorialidade em frente a iminente urbanização em cima de seus tradicionais territórios. Neste estudo, o *emã* é caracterizado como acampamento fixo e o *wãre* acampamento provisório, desde o passado até o presente apenas mudando os locais aplicados, mas com o mesmo significado simbólico aos Kaingang. Salienta também, como os aspectos culturais de movimentação neste território vão se reatualizando, conforme as concepções culturais do grupo. Este trabalho contribui aos nossos estudos, para compreendermos os sentidos de reterritorialização dos indígenas Kaingang na atualidade. Ambas as obras de Kimmye Tommasino explicam a relação dos Kaingang com o tradicional território, em que fica explícita a mobilidade territorial deste grupo, que se reflete nas atuais terras indígenas em áreas urbanas, como a Terra Indígena *Pã Nónh Mâng* e *Ka Mág* em Farroupilha/RS.

Como estaremos tratando da população Kaingang atual e que as relações desses indígenas são interligadas entre as outras terras indígenas é necessário considerar obras que tratem sobre esses assuntos. Neste sentido, apontaremos estudos sobre as terras indígenas atuais próximos a áreas urbanas, que são pertinentes ao caminho de pesquisa aos estudos na Terra Indígena *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág* em Farroupilha/RS.

Na tese de Ana Elisa Freitas intitulada “*Mrur-Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do lago Guaíba*” (2005), sobre territorialidades Kaingang (Jê Meridional) e seu pertencimento aos territórios da margem leste do Lago Guaíba, onde se situa a cidade de Porto Alegre e suas paisagens ecossociais. Desenvolvido a partir de uma perspectiva etnohistórica e etnográfico com o objetivo de conhecer como determinados espaços desta região vêm sendo reconhecidos pelos Kaingang enquanto *Kanhgág Ga* – Terra Kaingang, os elementos materiais e simbólicos que, desde o ponto de vista Kaingang, são importantes para a configuração do pertencimento a estes espaços e as condutas territoriais empregadas por pessoas e grupos para convertê-los efetivamente em parte seus territórios. Este trabalho contribui para esta pesquisa no sentido de aproximar historicidades e culturas das terras indígenas Kaingang que estão em Porto Alegre com a Terra Indígena *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág* em Farroupilha/RS.

Outro estudo para adicionar sobre os Kaingang da bacia hidrográfica do Lago Guaíba é a dissertação de Alexandre Magno Aquino intitulada “*Ĕn Ga Vyg ěn Tóg “nós conquistamos nossas terras”*: Os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul” (2008). O autor realiza uma análise do uso de algumas noções espaciais por esse povo jê meridional, para designar acampamentos e aldeias – *ẽmã, ga, vãre*. Verifica-se a importância dessas noções ao constituírem aldeias e acampamentos nessa região. Num segundo momento, procura entender como essas noções espaciais conectam-se ao longo do tempo. Tal conexão – espaço-tempo – é interpretada a partir de dados etnográficos que indicam formas de relação social entre os Kaingang fundadas na reciprocidade de *kamẽ* e *kanhru krẽ*, as metades patrilineares e exogâmicas. Essa reciprocidade é constantemente afirmada no contexto intra e inter aldeão por meio de regras de etiqueta e arranjos institucionais que envolvem, principalmente, o parentesco, o xamanismo e a liderança. Os Kaingang relacionam-se entre si e com os Outros, que compõem seu cosmos, a partir da interação entre os que pertencem a uma ou outra metade, dos *kujá* (xamã) e dos *Pã’i mbãng* (cacique) que se articulam, nesse caso, para fundar aldeias na região litorânea.

A dissertação de mestrado de Marinez Garlet, intitulada “Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: Crianças Kaingang em meio urbano” (2010), são trabalhadas as questões sobre cultura Kaingang com a comercialização do artesanato e vivências nas áreas urbanas, neste caso a Terra Indígena *Por Fi Gá* em São Leopoldo/RS. A dissertação tratou sobre a concepção de trabalho que orienta a comunidade Kaingang e quais são as atividades produtivas realizadas pelas crianças indígenas e qual a compreensão deles a este respeito. Dentre outros aspectos, Garlet também trabalha sobre concepções e direitos sobre saúde, educação e territorialidade Kaingang. Os Kaingang na cidade vivem em duas culturas e entrelaçam-se com o mundo do trabalho, com o comércio, com a dificuldade emergente da subsistência e compartilham com a sociedade envolvente noções e valores diferenciados, pois continuam mantendo sua interpretação socioeconômica pautada em seus aspectos culturais. Ou seja, tanto a dissertação de Aquino (2008) como de Garlet (2010), abordando aspectos sobre os Kaingang em contextos urbanos são relevantes para investigação realizada com os Kaingang em Farrroupilha.

A monografia de Marilda Dolores Oliveira intitulada “Essa Terra já era Nossa: Um estudo histórico sobre o grupo Kaingang na cidade de Lajeado” (2010), trabalha sobre o histórico da população Kaingang que constituiria a Terra Indígena *Foxá* em Lajeado/RS. A autora analisa as movimentações socioculturais e políticas em dois ângulos: o da sociedade externa ao território indígena (Lajeado, Vale do Taquari) e a Terra Indígena *Foxá* (considerando os depoimentos dos próprios indígenas) durante o final do século XX e início do século. Considerou a movimentação de Kaingang vindos de Nonoai, Guarita e Votouro até Lajeado e o posterior apontamento de terras pela prefeitura municipal, criando assim a terra indígena em meados do ano 2001 e 2002. Tratou também de questões sobre saúde e educação dentro da comunidade. Assim, este trabalho contribui como exemplificação de pesquisas sobre o histórico de áreas indígenas urbanas na atualidade.

Outros trabalhos sobre as áreas indígenas urbanas é de Juciane B. Sehn da Silva intitulada “Territorialidade Kaingang: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela-RS” (2011), a dissertação “Eles viram que o índio tem poder, né!”: o protagonismo Kaingang da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira” (2016) e o trabalho com Luís Fernando da Silva Laroque, “Lideranças femininas no Universo político Kaingang: um estudo sobre a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh* em Estrela/RS” (2016), versam sobre diversos aspectos da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*. Desde

um histórico durante o século XX e XXI, bem como aspectos da cultura, da escola e o que nos interessa, a questão da obra de duplicação da BR/386 em Estrela/RS.

Outra obra sobre a Terra Indígena *Jamã Tý Tãnhn* organizada por Kassiane Schwingel, Luís Fernando da Silva Laroque e Maria Ione Pilger intitulada “*Jamã Tý Tãnhn. Ig Vênh vêj Kaingag. Morada do Coqueiro. Jeito de viver Kaingang*” (2014). Esta obra foi construída pelos próprios indígenas, que explicitaram questões sobre cultura, histórico e atualidade, artesanato, aspectos dos conhecimentos sob o ponto de vista do protagonismo deles. É importante observar como se constroem os relatos de consideração dos próprios Kaingang. Outra obra, no mesmo estilo, é “*Por Fi Ga Kême: História da tovacá*” (2014), de e Maria Ione Pilger, sobre a Terra Indígena *Por Fi Gá* em São Leopoldo, tratando sobre a história e a cultura da comunidade, que também é uma terra indígena em contextos urbanos.

Jonathan Busolli “A Terra Indígena *Pó Mág*, Tabai/RS no contexto da reterritorialidade Kaingang em áreas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas” (2015), pelo qual o referido autor procurou apresentar aspectos relacionados ao contexto do surgimento da Terra Indígena *Pó Mág*/Tabai e analisar a situação dos Kaingang neste processo, bem como procurou analisar aspectos ligados a demandas do grupo, em relação ao acesso à saúde e educação, além da relação com a sociedade nacional envolvente. Dentre as constatações feitas por Busolli está o fato de que a referida Terra Indígena surge no contexto de reterritorialização de grupos Kaingang sobre seus espaços tradicionais, movimento iniciado a partir de meados do século XX, levando a formação de oito Terras Indígenas em áreas que constituem contextos urbanos, dentre estas a Terra Indígena *Pó Mág*, objeto de estudos do autor.

A dissertação de Emeli Lappe intitulada “Espacialidades sociais e territoriais Kaingang: Terras Indígenas *Foxá* e *Por fi gá* em contextos urbanos dos rios Taquari-Antas e Sinos” (2015) analisou as espacialidades sociais e territoriais a partir de um olhar etnohistórico na intenção de conhecer a perspectiva Kaingang destas espacialidades, com o intuito de compreender as escolhas feitas pelas coletividades Kaingang no sentido da continuidade dos seus costumes, crenças e rituais no processo de contato com a sociedade não indígena. A dissertação contribui na observação do trabalho de ensino as novas gerações, a saúde e outros aspectos inerentes a cultura para a pesquisa objetivada neste projeto.

Sobre o faccionalismo de lideranças Kaingang temos os estudos de Ricardo Cid Fernandes intitulados “*Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*”

(2003) e “Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang” (2004). Na tese e em seu artigo autor objetivou analisar o faccionalismo, não como um produtor de divisões, mas como uma estratégia política voltada à superação de divisões internas da sociedade Kaingang. O recorte comparativo foram as lideranças do século XIX com as atuais lideranças da Terra Indígena de Palmas (Paraná), que embora muito diferentes, permitiram aprofundar as reflexões sobre as relações sociais constitutivas da intersecção política-parentesco, prevista como fundamental aos faccionalismos desta etnia. Portanto, verifica-se que o estudo de Fernandes (2004) auxilia na análise do caso *in loco* de Farroupilha, em que se encontram dissidências e organizações de lideranças singulares.

Luísa Grigoletti Dalla Rosa em uma pesquisa intitulada “O papel das mulheres Kaingang em acampamento indígena no município de Passo Fundo/RS” (2006) trabalha com questões referente as organicidades familiares dos Kaingang e a organização dos papéis por gêneros, focando com o papel da mulher na área indígena de Passo Fundo/RS.

Para compreender questões sobre educação indígena utilizaremos os artigos “Educação, trabalho e gênero na sociedade indígena: estudo sobre os Kaingang de Faxinal no Paraná”, os autores Faustino, Novak e Lança (2010) discutem o papel da mulher indígena Kaingang no Paraná, focando sua importância nesta comunidade em Faxinal, verificando se a educação escolar tem priorizado projetos voltados à questão de gênero e o papel da mulher Kaingang na sociedade e na escola. Ambos os artigos serão de importância para a reflexão do papel da mulher indígena na sociedade Kaingang, visto que, a atual liderança é uma mulher.

Maria Aparecida Bergamaschi no artigo “Tradição e memória nas práticas escolares Kaingang e Guarani” (2010) apresenta algumas baseadas em pesquisas nas comunidades Guarani e Kaingang no Rio Grande do Sul, produzindo um caminho teórico para compreender como a tradição e a memória mobilizam saberes ancestrais e informam fazeres escolares das Escolas Indígenas que acompanho. Bergamaschi (2010) utiliza a etnografia para evidenciar as “artes do fazer ” escolar indígena, percebidas no movimento das comunidades originárias, que buscam se apropriar da escola e constituir propostas pedagógicas que se aproximem do seu modo de vida. A contribuição deste trabalho é suas observações sobre a escola *Topê Pãn* que está localizada na Terra Indígena Kaingang do *Jamã Tupê Pãn*/Morro do Osso, em contexto urbano semelhante as comunidades de Farroupilha.

2.2 Aportes teóricos

No sentido de compreender melhor relações de cultura, etnicidade e territorialidade são utilizados autores que embasam teoricamente estas temáticas.

2.2.1 Cultura, identidade e etnia

A obra de Clifford Geertz intitulada “A Interpretação das Culturas” (1978) discorre sobre seus estudos antropológicos em Bali, no ano de 1958, em que estudou a briga de galos, aspecto presente da cultura balinesa. A partir de Geertz, podemos transpor questões sobre o conceito de cultura e sobre o trabalho de campo em torno desses diferentes aspectos culturais. Geertz é um antropólogo representante de uma linha simbólica, portanto, o comportamento é uma ação simbólica e a sua preocupação analítica é o significado. Em seu livro é tratada a teoria cultural desenvolvida através de análises concretas. Segundo o autor, para entender uma ciência não devemos compreender o que as teorias falam sobre ela e sim o que ela mesma fala sobre si. Outra contribuição é a sistemática do trabalho de campo com a descrição densa que permite perceber que os elementos passam pelo elo da significação e quanto mais densa a descrição mais haverá área de interpretação.

Outra obra a ser mencionada é de Carlos Rodrigues Brandão intitulada “Identidade e Etnia: Construção da pessoa e resistência cultural” (1986) em que conceitos de etnia e identidade social são tratados para compreender as resistências culturais do “outro diferente do meu”. Segundo o autor, os grupos humanos não hostilizam e não dominam o outro povo por que ele é diferente. Na verdade, torna-o diferente para fazê-lo inimigo. Para vencê-lo e subjugar-lo em nome da razão de ele ser perversamente diferente e precisar ser tornado igual: ‘civilizado’. Esta obra é considerável para compreendermos as construções étnicas e a ressignificação cultural dos Kaingang.

Marshall Sahlins nos artigos “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção” parte I e II, também faz um estudo sobre a cultura. Na parte I o autor desconstrói questões que aludiram para a crença de que a cultura, como objeto de estudo da antropologia, estaria em extinção. Segundo o autor, a cultura pode mudar como objeto de estudo das Ciências Sociais, mas não vai perder seu significado, pois a cultura como objeto não será abandonada. Mas é necessário vencer as heranças que a cultura tem em relação ao significado de “conhecimento/culto” e “civilização”. E na parte II são tratadas questões sobre a transculturalidade. A transculturalidade, em suma, é

a manutenção de aspectos sócio-culturais por indivíduos que não estão ligados ou fixados à um determinado espaço, que seria característico desta sociedade. O autor trata também sobre questões relacionadas a dicotomia Rural x Urbano, tanto no que tange ao histórico quanto a atualidade. Como Sahlins trabalha com populações tradicionais, como os Mendi e os Kayapó, seus estudos contribuem para esta pesquisa por tratar de temas cruciais da Antropologia, esta que faz parte do método de etnohistória que será utilizado.

No artigo “Os grupos étnicos e suas fronteiras” ([1969] 2000), Barth elabora uma interessante análise em relação à criação de fronteiras entre diferentes grupos étnicos. Não é simplesmente uma obra teórica de observação sob a forma de um trabalho antropológico, um dos pontos relevantes da obra é justamente o contrário: ela é pautada pelas concepções advindas internamente do grupo étnico e externalizadas como fronteiras. Segundo Barth (2000), as fronteiras étnicas se atravessam entre si em um processo de interação social estável, onde muitas vezes, a fronteira étnica faz os grupos conviverem em uma vitalícia dicotomia. Esta obra contribui para compreendermos como os indígenas Kaingang mantém sua etnia estruturada mesmo vivendo e circulando em áreas urbanas, símbolo da cultura capitalista oposta.

Terence Turner é um antropólogo que trabalhou com os Kayapós e sua contribuição teórica é sobre a compreensão de que todos os aspectos das sociedades tradicionais estão imbricados uns aos outros e são pautados pelas constituições culturais dos grupos étnicos. Utilizamos a obra traduzida intitulada “Da cosmologia à História: resistência, adaptação, e consciência social entre os Kayapó” (1987).

Outro trabalho de Turner é “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?” (1993) que trabalha questões sobre o multiculturalismo, principalmente o que tange a dificuldade dos pesquisadores (no caso dele, antropólogos) adotaram uma postura interrogativa quanto ao tema, e ao contrário do que tem ocorrido, não afastá-lo. Segundo Turner (1993), o multiculturalismo é utilizado como nomenclatura para exigências das “minorias” ao reconhecimento de outras instituições culturais (ou as sociedades nacionais). O multiculturalismo tende a se tornar uma política de identidade, em que o conceito de cultura se funde com o de identidade étnica. Segundo o autor, o pensamento multiculturalista de todos os tipos tem sido associado ao ativismo social

² Tradução livre: Antropologia e multiculturalismo: qual é a Antropologia que os multiculturalistas devem ter em mente?

intra e extra-acadêmico com o objetivo de reverter a desvalorização cultural predominante das minorias étnicas e outras.

O artigo de Gersem Baniwa “Os desafios da educação indígena intercultural no Brasil: avanços e limites na construção de políticas públicas” inserido na obra “Etnohistória, história indígena e educação” (2012), contribui sobre saberes tradicionais e do processo histórico dos indígenas em espaços escolares. São discutidas questões referentes à construção da educação indígena ao longo de cinco séculos de ocupação não indígena em terras brasileiras. Segundo Baniwa (2012) o marco de ruptura entre o ensino indígena baseado no princípio de tutelação e uma escola indígena autônoma foi na Constituição Federal de 1988, baseada na perspectiva de manutenção e fortalecimento étnico-cultural.

Zaqueu Claudino é um Kaingang e autor da dissertação “*A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: Educação Indígena Kaingang*” (2013) buscou aproximar as concepções da educação indígena a partir da tradição Kaingang, relacionando-a com a educação escolarizada. O estudo se concentra nos saberes da tradição Kaingang, como ela é transmitida aos descendentes desta sociedade. O trabalho descreve partes da cosmologia, dos saberes da oralidade Kaingang e suas formas tradicionais de transmissão, na busca de compreender a interação dessas práticas com o entendimento de educação escolar indígena nas comunidades. Esta obra contribui nas reflexões sobre o espaço escolar dentro das terras indígenas, bem como, considera o protagonismo de um indígena falar sobre um tema inerente a sua vida e seu povo.

No artigo “Dinâmicas culturais indígenas e suas relações com lugares de identificação”(2016) de Nauíra Zanardo Zanin são apresentadas reflexões sobre alguns posicionamentos assumidos por grupos indígenas. A autora dialoga com autores que trazem a identidade como um atributo relacional, que se refere à interação com outros, aproximando-me da argumentação sobre a identidade cultural e suas transformações, que carregam a necessidade de reconhecer as dinâmicas inerentes às vivências (inter)culturais e suas relações com lugares simbólicos que compõe o patrimônio imaterial. Também são apresentadas reflexões acerca do papel da escola indígena como instrumento para a reafirmação de suas identidades étnicas, e a relevância dos ambientes escolares expressarem representações simbólicas com essa intenção. Esse artigo é interessante pois trata de questões analíticas semelhantes as que abordamos na *Pã Nónh Măg* e *Ka Măg*.

2.2.2 Sociedade e natureza

Sobre a noção de sociedade e natureza interligadas dentro das sociedades indígenas, utilizamos a perspectiva de Philippe Descola na obra “Além de Natureza e Cultura” (2006). Neste texto Descola (2006) trabalha contra a ideia de que “natureza” e “cultura” são categorias caracteristicamente separadas, fato que é presente nas sociedades Modernas Ocidentais após o século XVII. O autor utiliza de uma morfologia que ele chama de duas modalidades fundamentais de estruturação da experiência individual e coletiva, que somadas pela filosofia de Husserl, tornam-se “fiscalidade” e “interioridade”. As características de fiscalidade e interioridades geram quatro ontologias, são elas: totemismo, analogismo, animismo e naturalismo.

O texto “A selvageria culta” (1999) de Philippe Descola é um estudo que trabalha Natureza e Sociedade sob os dois pontos: o ocidental e das populações tradicionais da Amazônia. As sociedades europeias durante o período moderno separam-se definitivamente da natureza, tornando-a mero elemento do processo produtivista. Mesmo que posteriormente um sentimento de preservação surja, o que caracteriza as sociedades ocidentais é a distinção entre homem e natureza. Por isto, durante os primeiros séculos de contato com o continente americano emerge, o que autor chama de “um panorama complexo de preconceitos naturalistas projetados pelos Ocidentais sobre os índios”. Descola (1999), portanto, elabora uma análise pertinente entre os dois pontos de concepção entre Natureza e Sociedade. Portanto, na elucidação do trabalho de campo e analítico, para a compreensão de como os Kaingang pensam sua relação entre Natureza e Sociedade, a utilização da pesquisa de Descola (1999) é relevante.

Outro estudo à complementar é o capítulo de Roque de Barros Laraia intitulado “Da Natureza da Cultura ou da Natureza à Cultura” (2008), que se encontra na obra “Cultura - Um conceito antropológico” (2008). Este estudo sobre o dilema da grande diversidade cultural da espécie humana, mesmo antes da aceitação do monogenismo, os homens se preocupavam com a diversidade de modos de comportamento existentes entre os diferentes povos. O autor preocupa-se também em desconstruir as teorias de determinismo biológico e geográfico, bem como definir alguns conceitos de cultura.

O artigo de Eduardo Viveiros de Castro intitulado “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” (1996) também contribui sobre o pensamento ameríndio em

relação as concepções/construções entre Natureza e Cultura. Este estudo trata da concepção comum a muitos povos do continente, que concebem o mundo sob a perspectiva da habitação de diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas ou não humanas. Segundo Viveiros de Castro os pressupostos e consequências dessa ideia são irredutíveis aos conceitos ocidentais, pois a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem uma análise etnológica rigorosa. Outros trabalhos de Viveiros de Castro nos aportaram nesta pesquisa, como “*A Inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*” (2002) e “*A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento*” (2007).

Nos anos 1990, Patrick Pardini inicia a teorização para utilizar a paisagem como tema nas ciências humanas e depois parte para um trabalho com a paisagem amazônica, em busca de uma nova concepção científica naquela paisagem. Utilizando de áreas como Antropologia, Filosofia e Literatura o texto “Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonância na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica” (2012) apura a complexidade que as populações tradicionais estruturam a Natureza e a Cultura. Pardini (2012) aponta que em um espaço “vazio” é possível encontrar indiretamente a presença do homem, pois o mundo cosmológico continua vivendo sobre os arborescentes; e em relação as outras espécies, o homem nunca está só. Portanto, como pretende-se considerar as relações entre Natureza e Cultura do grupo Kaingang em questão, os estudos de Pardini (2012) são propositivos como método e abordagem, devido a relevância analítica e algumas similaridades entre as populações tradicionais.

Na obra “*Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*” (2015) de Tim Ingold, - são trabalhados conceitos da antropologia como o observar, descrever e propor para modificar o mundo em que vivemos. Ingold adepto da concepção do ser humano como um nexos singular de crescimento criativo dentro de um campo de relacionamentos desdobrando-se continuamente. Esta obra contribui, pois, discute alguns dos velhos conceitos antropológicos, e propõe o estar vivo como uma continuidade, principalmente com a natureza do estar vivo, biologicamente e socialmente.

2.2.3 Território

No sentido de adicionar conteúdo aos conceitos de território e territorialidade também apontamos alguns estudos que tratam sobre a temática. No estudo de Anthony Seeger e

Eduardo Viveiros de Castro intitulado “Terras e Territórios Indígenas no Brasil. Encontros com a Civilização Brasileira” (1979) compreendemos que para vários grupos indígenas a construção de sua identidade tribal distinta ocorre através de uma relação mitológica com um território, sítio da criação do mundo, memória tribal, mapa do cosmos. Portanto, sua organização o social, por assim dizer, se representa em termos conceituais, antes que geográficos”. Isso se aplica aos Kaingang e sua relação simbólica cultural com o tradicional território.

João Pacheco de Oliveira, no estudo “Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas” (1996), propõe pensar os movimentos migratórios das sociedades indígenas em geral, não como um processo de desagregação, como um fenômeno complexo. Segundo o autor, essa circulação ocorre tanto a nível singular, quanto grupal, podendo ser espontâneo, ou seja, por iniciativa dos próprios indígenas, por diferentes motivos, ou mesmo forçado, devido ao avanço das frentes de expansão. O exemplo de migração individual refere-se ao grupo étnico dos Ticuna, do Alto Solimões (Amazonas) que saem de suas aldeias para estudar, trabalhar ou mesmo prestar serviço militar e acabam retornando, passados dois ou três anos. Entretanto, existem deslocamentos próprios da cultura dos diferentes grupos indígenas que se dá dentro, entre e para fora das áreas indígenas e servem, por exemplo, para regular conflitos. Este trabalho contribui para compreendermos alguns dos aspectos ligados da mobilidade Kaingang pelo território, principalmente ao adicionar a ideia de “circularidade” em torno deste processo.

O artigo de Paul Little intitulado “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade” (2002) que trabalha com uma teoria antropológica da territorialidade. Neste sentido, um aspecto que se aproxima claramente da temática que será abordada, a territorialidade humana tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um contingente muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios. Acrescentando, este artigo trabalha com um histórico fundiário e populacional do Brasil desde os primórdios da colonização, traçando assim aspectos de territorialidade para indígenas, quilombolas, entre outros.

Concluindo, apontamos que para desenvolver uma pesquisa em determinado campo de conhecimento é necessário considerar as fontes que existem sobre a temática, as bibliografias

e os aportes teóricos como base no trabalho analítico. Neste sentido, as fontes aqui descritas contribuíram cientificamente durante o processo de construção da dissertação.

2.3 Fontes Documentais, Fontes Orais e Metodologia de pesquisa

As fontes documentais acerca da temática constituem-se de documentos colhidos ao longo da pesquisa em arquivos das cidades de Caxias do Sul e Farroupilha, nos quais se encontram fontes que ilustram as situações vividas pelos indígenas Kaingang.

O Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) elaborado pelos antropólogos Ledson Kurtz de Almeida e Ricardo Cid Fernandes intitulado “Programa de Apoio às comunidades Kaingangs – Plano básico ambiental das obras de duplicação da Rodovia BR-386 – segmento 350,8 – Km – KM 386,0, com 35,2 km de extensão” (2010) é outro documento que contribui para os estudos aqui desenvolvidos. Esta obra é um relatório antropológico sobre os danos causados direta e indiretamente pela obra da duplicação da BR-386 à Terra Indígena *Jamã Ty Tãhn* em Estrela/RS e visa indicar medidas compensatórias as áreas indígenas citadas abaixo. Ou seja, a intensificação e atingimento de uma unidade política territorial *pan aldeã* causada pela organização do empreendimento. Neste sentido, estabeleceu-se uma área de influência direta (AID) composta pelas áreas indígenas *Jamã Ty Tãhn* (Estrela/RS) e Foxá (Lajeado/RS); e uma área de influência indireta (AII) composta pelas áreas indígenas *Pã Nónh Mâng* (Farroupilha/RS), *Por Fi Gâ* (São Leopoldo/RS), Morro do Osso/ *ỹmã Topẽ Pẽn*, Lomba do Pinheiro/*ỹmã Fág Nhin* e Morro Santana (Porto Alegre/RS).

Neste sentido, consideraremos inquéritos civis apurados no Ministério Público Federal (MPF) em Caxias do Sul, manusearam-se Certidões, Parecer de Comissão de Planejamento, Convênio Sehadur/DEPRO, Decretos, Processo de Desapropriação, Inquéritos Civil, Termo de ajustamento de conduta, Trabalho Técnico e Ofícios. Na Prefeitura Municipal de Farroupilha pesquisou-se Lei Municipal e Termo de cessão de uso de bem Público Municipal na 4ª Coordenadoria Regional de Educação (CRE), acessamos o Regimento Coletivo das Escolas Estaduais Indígenas Kaingang do Estado do Rio Grande do Sul/2013 - Secretaria Estadual de Educação - Departamento Pedagógico. Educação Indígena.

A pesquisa inseriu-se no Projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas” (2009 – 2017), Projeto de Pesquisa “Sociedade Indígena Kaingang da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas” (2014-2016) com

financiamento do CNPq e do atual Projeto de Pesquisa “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais” da Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES, todos coordenados pelo professor Luís Fernando da Silva Laroque.

Vale salientar que destes projetos são o acervo dos dados utilizados, tais como os diários de campo, entrevistas, bloco de questões semiestruturadas, mapas, etnomapas, fotografias, filmes, bibliografias e documentos. Estas fontes foram levantadas e elaboradas de 2014 a 2017, durante trinta e duas (32) saídas de campo empreendidas nas Terras Indígenas *Pã Nónh Mâng e Ka Mág*, município de Farroupilha, as quais foram fundamentais para atingir os objetivos propostos na presente dissertação.

A metodologia deste estudo é a etno-história que, segundo Cavalcante (2011), é uma abordagem interdisciplinar viável para a compreensão da perspectiva histórica de povos não-ocidentais, tanto no momento onde ainda eram ágrafos quanto posteriormente. Embora Cavalcante (2011) fale em “povos ágrafos”, sabemos que na atualidade uma das maiores lutas indígenas é o reconhecimento da educação formal, mas nos referimos aos antepassados, a acedência indígena. Seguindo esta lógica são considerados os dados de fontes arqueológicas, tradições orais e estudos de linguística destas etnias.

[...] propor uma abordagem êmica não significa apenas “dar voz” aos povos estudados, mas, em muitos casos, subverter a maneira linear com a qual se está acostumado a pensar a história, a partir da historicidade ocidental. Eremites de Oliveira destaca, ainda, que a construção de uma história indígena pode ser norteadas para mais ou para menos em torno das perspectivas ética ou êmica. O maior ou menor uso da tradição oral como fonte interfere significativamente nessa balança (CAVALCANTE, 2011, p.357).

É válido corrigir que, diferentemente das palavras que usa Cavalcante (2011), não há necessidade de “dar voz” as populações indígenas, pois considerando a historicidade indígena no Brasil e o protagonismo Kaingang nesta dissertação, a “voz” sempre existiu. De fato, o que as sociedades não indígenas necessitam é “dar ouvidos” adequados e respeitosos as vozes que há séculos falam por si.

Segundo Laroque et. al (2015), a etno-história pode ser utilizada como abordagem metodológica, que por meio da interdisciplinaridade envolvendo história, antropologia, biologia e linguística a exemplo, dialoga com fontes documentais escritas e orais, como foi o caso deste estudo, mas também arqueológica, contudo observando reflexivamente suas possibilidades e limites. Aos autores, a etno-história permite o estudo das populações

indígenas americanas, com a possibilidade de relativizar a história contada pelo colonizador, que trata as sociedades indígenas como simples e estáticas, tendo, com isso, a tarefa de trabalhar no sentido de reverter essa situação.

Maria de los Ángeles Frizzi (2001) no artigo “Uma etnohistoria poco étnica: nociones de lo autóctono em uma comunidade campesina peruana” dedica parte de seu texto sobre o terreno da etno-história. Segundo o autor o estudo do passado está enriquecendo conforme criamos consciência de que existem diferentes maneiras de entender o mundo, sua história, suas sociedades, a vida e todos aqueles que a rodeiam. A definição de etno-história é o estudo das sociedades e sua cultura combinando técnicas históricas e antropológicas.

Esto debia ser evidente, pues solemos decir que la etnohistoria es, precisamente, el estudio de las sociedades combinando técnicas históricas y antropológicas. Si consideremos que cultura es una forma de ver el mundo, de interpretarlo y vivirlo, entonces hacer etnohistoria por fuerza debería implicar entender al otro, su sociedad, su tiempo y su pensamiento, pero en la práctica no siempre así (FRIZZI, 2001, p. 53).

Fogelson (2001) trabalha com os Cherokee no norte do continente americano e no artigo “La etnohistoria de los eventos e los eventos nulos” contribui significativamente para a abordagem da etno-história. As populações tradicionais também possuem uma noção de tempo histórico peculiar as suas sociedades, por isso a compreensão de história e sociedade do Ocidente não abrange questões como os cerimoniais, os rituais, o presente-passado e o presente histórico vistos nas populações tradicionais. Neste sentido, a etno-história torna-se uma abordagem metodológica mais abrangente para este trabalho.

[...] un planeamiento etno-etnohistórico [...] insiste en tomar en serio las teorías autóctonas de la historia inscritas dentro de la cosmología, la narrativa, los ritos y ceremonias, y de manera más general la filosofía y perspectiva indígenas. Aquí va implícita la presunción de que los eventos pueden ser reconocidos, definidos, evaluados y relacionados con un significado de manera distinta en tradiciones culturales diversas (FOGELSON, 2001, p.37).

Ainda sob perspectiva de etno-história proposta por Fogelson (2001), a noção de tempo histórica das populações tradicionais é de longa duração. Ao etno-historiador cabe a compreensão que esta história não é composta de eventos, mas sim de aspectos como valores, significados, símbolos, cosmologias, princípios de estruturação social e outras variáveis culturais que nem sempre são reais, pois o imaginário também é aspecto social fundamental.

Sin embargo, el publico en general desconoce la solidez interna de las sociedades indígenas, la que se expresa a través del idioma, del parentesco, los sentimientos comunitarios duraderos, la efectividad política y legal de los lideres nativos y las ventajas de adaptación que existen em lo que percibimos, de manera derogativa,

como faccionalismo. Sin embargo, el factor que podría resultar decisivo para supervivencia indígena es el elevado desarrollo de su consciencia histórica: una noción ininterrumpida de su identidad como pueblos particulares que derivan cierto poder a través de la preservación de su singularidad. Desde esta perspectiva, la historia no es lo que sucede entre los indígenas, sino una potente fuerza que ellos utilizan, recrean y manipulan como mecanismo de supervivencia (FOGELSON, 2001, p.43).

A caracterização deste estudo é de cunho qualitativo e de natureza descritiva. Segundo Dalfolvo, Lana e Silveira (2008) qualitativo porque não é traduzido em números, na qual pretende verificar a relação da realidade com o objeto de estudo, obtendo várias interpretações de uma análise indutiva por parte do pesquisador; e descritiva, pois há um levantamento denso de dados. Os procedimentos metodológicos são revisões bibliográficas sobre a temática e aportes teóricos, pesquisa documental, pesquisa de campo e elaboração de diários, entrevistas orais e registros fotográficos.

Segundo Mendes (2012) o procedimento metodológico de revisões bibliográficas é o melhor modo de averiguar alguns dados, principalmente no caso de dados de difícil acesso ou uso de alguns pressupostos teóricos. O recomendável é reunir a maior quantidade de material que possa estar relacionado diretamente à pesquisa. Além disso, é importante ter clareza da pergunta que se deseja fazer ao texto e da informação que precisa encontrar.

Referente à elaboração de diários de campo (APÊNDICE 1), produzidos após as visitas em terras indígenas e diálogos com os Kaingang (Tabela 1), utilizamos o método etnográfico que segundo Uriarte (2012) consiste num mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses “outros” que queremos aprender e compreender. Ainda segundo Uriarte (2012), antes de realizar o trabalho de campo, é necessário conhecer toda a informação produzida sobre a temática e o grupo étnico a ser pesquisado. No entanto, ressalta-se que o trabalho de campo não é visualizar e encaixar forçosamente os dados em uma teoria já existente. No campo, desenvolver o olhar e o escutar guiado pela teoria e ao retornar escrever, pondo em ordem os fatos.

Tabela 1 – Dados sobre os diários de campo

Data	Páginas	<i>Pã Nónh Mãng</i>	<i>Ka Mág</i>
06/02/2014	3	X	
29/03/2014	4	X	

05/04/2014	5	X	
27/06/2014	2	X	
10/07/2014	3	X	
23/10/2014	4	X	
19/11/2014	2	X	
15/01/2015	2	X	
12/03/2015	2	X	
15/05/2015	2	X	
13/01/2016	3	X	
25/02/2016	3	X	
17/03/2016	4	X	
02/04/2016	3	X	
24/05/2016	2	X	
16/06/2016	3	X	
18/08/2016	2	X	
10/09/2016	3	X	
23/09/2016	4	X	X
28/10/2016	9	X	X
17/11/2016	3	X	
17/01/2017	3	X	
26/01/2017	3	X	
09/02/2017	3	X	
22/02/2017	4	X	
10/03/2017	3	X	
01/04/2017	3	X	X
24/04/2017	3	X	
27/06/2017	4	X	X
11/08/2017	4	X	X
21/09/2017	3	X	
20/10/2017	4	X	

Total			32 saídas de campo
--------------	--	--	---------------------------

Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidades Étnicas.

O procedimento metodológico de pesquisa documental, considerando os objetivos da pesquisa, a análise de documentos pode caracterizar-se como instrumento complementar ou ser o principal meio de concretização do estudo, como é o caso da investigação historiográfica. Segundo Pimentel (2001), a pesquisa historiográfica que considera a análise de documentos constitui-se em evidências coordenadas e interpretadas, exigindo do pesquisador o trabalho de suplantar sua própria contemporaneidade sem enganar-se.

A investigação confere um valor histórico ao documento à medida que o pesquisador é capaz de superar os limites inerentes ao próprio material com que trabalha e, ao mesmo tempo, reconhece serem sua postura e experiência de vida compostas por uma bagagem que é histórica, tornando-o um objeto, isto é, o historiador é também fruto de seu tempo (VIEIRA et al apud PIMENTEL, 2001, p. 193).

Não menos importante na estruturação da metodologia deste trabalho está a utilização da História Oral, que segundo Brand (2000) pesquisador de povos indígenas, possui como principal característica não consistir na busca de informações inéditas ou divergentes que preencham espaços sobre um mesmo fato ou temática. A importância da história oral é a busca por recuperar o vivido conforme quem viveu, o grupo étnico, a pessoa, a sociedade política, etc.

Considerando que esta dissertação trata da historicidade vista da ótica dos indígenas Kaingang, e não somente será utilizada a pesquisa documental e bibliográfica, pois, se faz necessário considerar o protagonismo das ações desses indígenas permeados por aspectos étnicos culturais da etnia Kaingang. As grafias não foram ajustadas, seguindo proposta da corrente da História Oral. Porém, ressaltamos que em respeito aos indígenas, mesmo que compreendemos a complexidade da demonstração dos vícios de linguagem de um grupo específico, aceitamos que é comum e inerente de todo o ser humano de que a fala não é perfeitamente enquadrada na escrita formal. Sendo assim, seguindo a cientificidade proposta pela História Oral, optou-se por manter a grafia das palavras tal como foram degavadas das entrevistas com os interlocutores indígenas e não indígenas.

[...] a história oral, ao possibilitar voz a “múltiplos e diferentes narradores”, torna o fazer história uma atividade mais democrática, pois recia a “multiplicidade original”. “Alerta, porém, que a entrevista “não é um diálogo ou uma conversa”,

pois cabe ao entrevistador ficar em segundo plano, deixando a palavra principal com o entrevistado” (BRAND, 2000, p.201).

Nas terras indígenas primeiramente foi firmado o Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE 2) que oficializa a permissão dos pesquisadores em utilizar as informações obtidas para fins de pesquisa e o comprometimento do mesmo na suscitação de questionamentos ou remoção de informações por parte dos indígenas. Este termo normalmente é assinado pela liderança principal da comunidade.

Baseado no protagonismo do próprio grupo, normalmente a escolha dos entrevistados é realizada pelas lideranças. Portanto, o critério de inclusão utilizado foi disponibilidade em contribuir para o trabalho e o fato de terem vivenciado questões dentro dos objetivos propostos. Não houve crivo de exclusão aos adultos, nem para as entrevistas orais nem para os diários de campo, os quais frequentemente são tangenciados de forma coletiva, ou seja, com mais de um indígena, ou mais de uma liderança. No entanto, devido a preservação da imagem, crianças indígenas não foram entrevistadas. Nas entrevistas foi utilizado o roteiro temático semiestruturado (APÊNDICE 3) que encontra-se dividido em blocos temáticos com vista a pautar o diálogo, os quais contemplam especificidades a respeito do jeito de ser Kaingang. Salienta-se, entretanto que nem todas questões foram respondidas pelos indígenas e muito menos foram abordadas na sequência, semelhante a procedimento de questionário.

Os entrevistados indígenas eram adultos entre 30 e 60 anos, envolvidos com questões de lideranças ou ambiente escolar e, também, apresentaram relações de parentesco entre si ou com outras famílias Kaingang, aspectos estes que são explorados em capítulo da dissertação. As entrevistas ocorreram em suas casas ou arredores, todas dentro das comunidades.

Não indígenas também foram selecionados para entrevistas com o intuito de contrapor e problematizar a partir de lógicas não indígenas as questões pesquisadas. Foram entrevistadas uma pessoa que atua no Ministério Público Federal de Caxias do Sul e uma pessoa que atua na Prefeitura de Farroupilha, em ambos os casos, o critério de inclusão foi o contato com os assuntos indígenas. Os entrevistados não indígenas são representantes de setores públicos que com idades entre 30 e 40 anos e interagem com as questões indígenas no geral ou especificamente com os grupos de Kaingang que trabalhamos. As entrevistas ocorreram nos espaços de ambiente de trabalho. O critério de exclusão foram pessoas ligadas a atividades político partidárias, como vereadores ou cargos de confiança. As entrevistas foram guiadas

por outro roteiro de questões semiestruturadas elaboradas para os não indígenas (APÊNDICE 4).

As entrevistas foram realizadas com prévio consentimento dos interlocutores (indígenas e não indígenas), os mesmos tiveram acesso ao Termo de Consentimento (TCLE) (APÊNDICE 5) ao qual esclarece os objetivos da pesquisa, a forma da utilização dos dados e garantem ao entrevistado retorno em relação a dúvidas ou exclusão de informações indesejadas.

Tabela 2 – Dados das entrevistas

Data	Páginas	Duração	Entrevistados	Local	Amostra
12/04/2015	9	21 min, 25 seg	E1A	<i>Pã Nóhn Mâng</i>	indígena sexo masculino
15/05/2015	12	31 min, 16 seg	E1B; E2A; E3	<i>Pã Nóhn Mâng</i>	indígenas sexo masculino
23/09/2016	6	24 min, 27 seg	E2B; E4; E5	<i>Pã Nóhn Mâng</i>	indígenas sexo masculino
24/04/2017	9	37 min, 54 seg	E2C; E6	<i>Ka Mág</i>	indígena sexo masculino e feminino
24/04/2017	3	7 min, 59 seg	E7	CRAS Farroupilha	não indígena
24/04/2017	4	16 min, 16 seg	E8	<i>Pã Nóhn Mâng</i>	indígena sexo feminino
24/04/2016	4	9 min, 03 seg	E9	MPF Caxias do Sul	não indígena
Total	47		9		

Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidades Étnicas.

Segundo Posey (1986) o maior problema com que defronta o pesquisador ao lidar com outras culturas é impor suas categoriais sociais e culturais aos seus “informantes”. Durante o trabalho de campo, é necessário estabelecer um tom de conversa em que não esteja objetivado a busca direta por informações, em categorias fechadas em que para pergunta X existe uma resposta Y, pois a equivalência de X e Y para as duas culturas em situação não são as mesmas.

De modo geral, quanto mais aberta a pergunta, isto é, menos restritiva, maior é a liberdade deixada ao informante para responder segundo sua própria lógica e conceito. [...] Recomenda-se, por isso, uma metodologia “geradora de dados” [...] A interpretação dos mitos e do folclore ajuda a descobrir essas relações. Trata-se de uma tarefa difícil, mas faz supor que os conceitos emitidos no mito são, geralmente, indígenas (POSEY, 1986, p.24).

Portanto, o pesquisador deve utilizar palavras comuns ao informante e permitir que ele responda livremente dentro de suas categorias de compreensão, sem esquecer de solicitar os significados dessas categorias para sua cultura. Assim, foram coletados dados relevantemente qualitativos do que apenas quantitativos com os roteiros de questões semiestruturadas anexado.

Consideraremos em instigar a memória dos entrevistados em questão, pois segundo Pollak (1992) a memória deve ser entendida também ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes. Portanto, memória e identidade possuem ligações estreitas e para compreendermos um grupo podemos observar um indivíduo.

Se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta (POLLAK, 1992, p.08).

Outro aspecto a salientar sobre a afloração de memória para uma pesquisa, é a conceituação de Pierre Nora sobre o assunto. Segundo Nora (1993), sendo a história a reconstrução problemática que não existe mais, a memória apresenta-se como um fenômeno sempre atual, um elo ligado ao presente. A memória é a vida sempre carregada por grupos vivos, e nesse sentido em constante mudança aberta a dialética entre lembrança e esquecimento.

Não são somente os antigos marginalizados da história oficial que são obcecados pela necessidade de recuperar seu passado enterrado. Todos os corpos constituídos, intelectuais ou não, sábios ou não, apesar das etnias e das minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens (NORA, 1993, p.17).

Com estes procedimentos metodológicos foram coletados os dados e com base nos aportes teóricos selecionados buscou-se atingir os objetivos propostos.

3 PROCESSO DE CRIAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS KAINGANG *PÃ NÓNH MÃG E KA MÁG*

Neste capítulo iremos abordar os processos históricos para a criação das terras indígenas *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág* em Farroupilha. Neste cenário, contudo a intenção é demonstrar como a lógica sociocultural Kaingang influenciou no processo histórico envolvendo relações de contatos com os não indígenas.

3.1 História de terras indígenas Kaingang em contextos urbanos

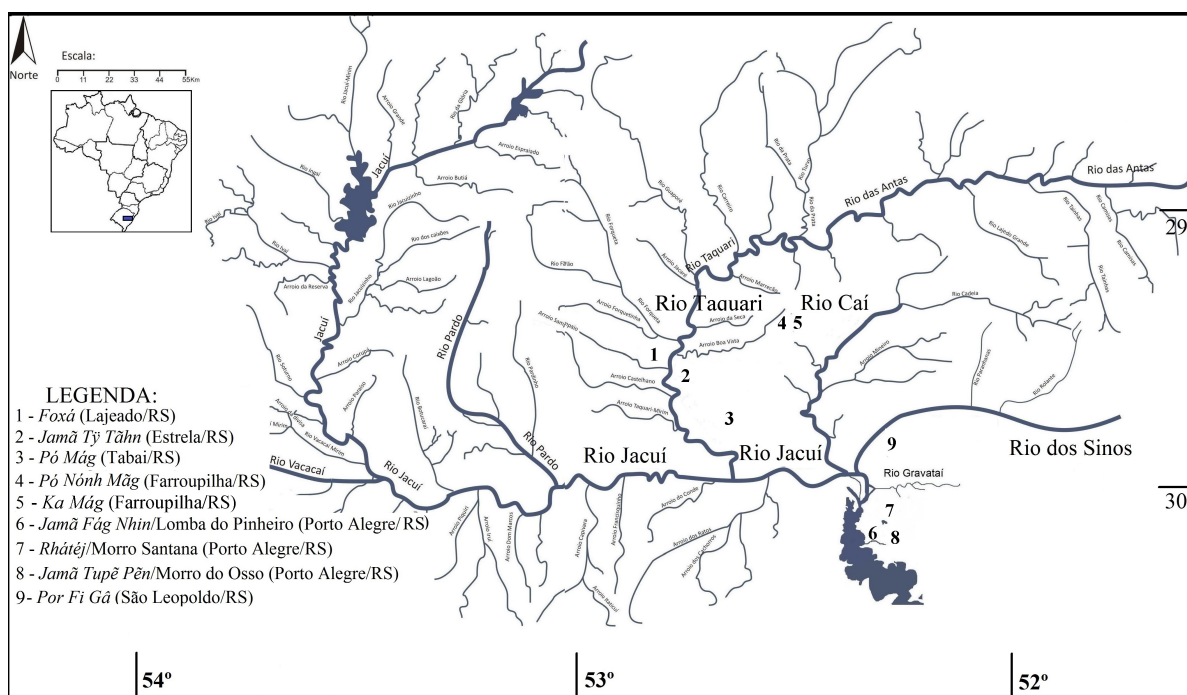
A partir da metade do século XX os indígenas Kaingang passam a intensificar o estabelecimento próximos as áreas urbanas. Neste sentido, é interessante o histórico de algumas terras indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul com vista a aproximação com o trabalho proposto para as Terras Indígenas *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág*. Nos territórios das bacias hidrográficas do Lago Guaíba, Sinos, Taquari-Antas e Caí, o mapa (FIGURA 2) ilustra a localização das terras indígenas, algumas das quais inicialmente apresentaram-se como acampamentos provisórios (*emã*) e que posteriormente se tornaram acampamentos fixos (*wãre*) de relevante significado nas relações de parentesco e mobilidade territorial Kaingang que se estenderam até a atualidade. Na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba estão as Terras Indígenas *Rhátéj*/Morro Santana, *Jamã Tupê Pên*/Morro do Osso e *Jamã Fág Nhín*/Lomba do Pinheiro em Porto Alegre; na Bacia Hidrográfica do Sinos temos a *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo; Na Bacia Hidrográfica do Taquari -Antas temos as Terra Indígena *Jamã Týh Tãhn*, em Estrela, *Foxá*, em Lajeado e a *Pó Mág*, em Tabai; na Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Caí temos as Terras Indígenas *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág*, em Farroupilha, foco central desta investigação.

Mesquita (1994) e Cabral (2007) atentam sobre a existência da concepção de territorialidade como sendo a projeção da identidade e de elementos culturais sobre o território, carregada de simbolismos. Baseando-se do pressuposto de que as sociedades

indígenas imprimem ao espaço que ocupam uma lógica territorial própria, verifica-se que para os Kaingang o território possui uma dimensão sócio-política-cosmológica ampla.

Segundo Tommasino (2001) no território Kaingang é onde vivem de acordo com suas metades e seções, segundo regras de reciprocidade e aliança, é o espaço onde habitam os espíritos ancestrais e outros seres sobrenaturais, é onde estão enterrados seus mortos e onde os vivos têm enterrados seus umbigos. Segundo Lappe (2015), a base conceitual dos Kaingang em relação ao território está apoiada nas memórias individuais e coletivas construídas socialmente, que são continuamente lembradas pelos mitos de origem da criação de seu povo. Em relação a presença da memória, Pollak (1992) salienta que há algumas designações, atribuídas a determinados períodos, que aludem a fatos de memória, que nela, existem marcos ou pontos relativamente invariantes e/ou imutáveis. E, ainda, - “Locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo e, por conseguinte, da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo” (POLLAK, 1992, p. 3).

Figura 2 –Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos em áreas das Bacias Hidrográficas do Lago Guaíba, Sinos, Taquari-Antas e Caí.



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES. Elaborado por Zanon (2012) e Busolli (2017) a partir do software I3GEO. <http://enola.procergs.com.br/i3geo/aplicmap/geral.htm?m2c66daoa26om3829hr615am01>

Na atualidade, não conseguiu-se identificar quem é a atual liderança da Terra Indígena *Rhátéj/Morro Santana*, o espaço territorial da comunidade está ligado à Unidade de Conservação da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) que conta com 321,12 hectares e no local existe a Escola Indígena. Segundo Aquino (2008) em 1994 seis famílias se estabelecem em uma casa com vasto terreno no bairro Jarí, costeando o Morro Santana, essa se tornaria a Terra Indígena *Rhátéj/Morro Santana*. Salienta-se que a intensificação da chegada dos indígenas ocorre nas décadas de 1980 e 1990 e que a opção por Porto Alegre parte da concepção de “estar perto das soluções” (AQUINO, 2008). Neste sentido temos:

Embora núcleos de resistência venham se estabelecendo em Porto Alegre ao longo de todo o século XX, foi a partir da década de 1980 que este movimento ganha expressividade. Muitos Kaingang passaram a residir na cidade durante a década de 1990, constituindo diferentes níveis de organização sócio-política; alguns se tornaram intencionalmente diacríticos. O campo das trocas na cidade inclui uma ampla rede de interlocutores, sem excluir as comunidades situadas nas terras indígenas. Muito ao contrário, o movimento para a cidade justifica-se em alguns casos como um ‘texto’ dirigido justamente a estas comunidades – e a suas lideranças, sobretudo no caso dos grupos que se deslocaram em contextos de conflitos sócio-políticos (FREITAS, 2005, p.19).

A comunidade Kaingang da *Jamã Fág Nhin/Lomba do Pinheiro* ocupa um espaço de seis hectares e atualmente encontra-se dividida em Lomba I e II. Na Lomba do Pinheiro II, cuja liderança é Jaime Alves, existe uma escola de ensino fundamental completo, Escola Indígena *Fág Nhin*. Segundo Aquino (2008) em 2003, Zílio Salvador e Antônio dos Santos protagonizaram a negociação envolvendo a compra de uma área litorânea na Lomba do Pinheiro juntamente com vinte e sete famílias, esta portanto, se tornaria a *Jamã Fág Nhin/Lomba do Pinheiro*. A área localiza-se em um bairro de Porto Alegre de mesmo nome que faz fronteira com o Município de Viamão. Aproximadamente trinta quilômetros ao sul encontram-se o Lago Guaíba e a uns dez quilômetros a leste, o Morro Santana. No terreno há um mato que desce a encosta de um morro, onde acaba a aldeia para começar uma fazenda (que é uma área de proteção ambiental) (AQUINO, 2008).

Segundo Freitas (2005), as crianças estudam fora da comunidade, mas no local há também desde 2004 uma escola bilíngue a Escola Indígena *Fág Nhin*. Informações sobre esta questão são as seguintes:

Com a conquista legal da área Lomba do Pinheiro, os Kaingang passaram a preocupar-se com a ocupação definitiva do local, reivindicando estrutura física para uma escola diferenciada, um centro cultural, assento no Conselho Estadual de Povos Indígenas, etc. O plano de implementação de assentamento, formulado pela Secretaria de Direitos Humanos e Secretaria de Meio Ambiente da Prefeitura Municipal, era para 45 famílias (nesse “cadastro” contavam-se os “indianos”). Esta política de assentamento tinha como pressuposto garantir as reivindicações dos

Kaingang ao mesmo tempo em que fundamentava seus princípios em uma política diferenciada, conforme garante a Constituição Federal de 1988 para os povos indígenas (AQUINO, 2008, p.52).

Na Terra Indígena *Jamã Tupẽ Pẽn/Morro do Osso* a atual liderança é Valdomiro Se Vergueiro. O Parque Municipal Morro do Osso possui 127 hectares e a comunidade usufrui de aproximadamente uma área de 26 hectares, com ocupação físico/estrutural de 2 hectares. No local também existe a Escola Estadual Indígena *Topẽ Pãn*. A ideia de reunir efetivamente toda a população Kaingang da área litorânea, na aldeia Lomba do Pinheiro não dá certo, e por isso, entre os anos de 2003 e 2005, dá-se outro deslocamento para o Morro do Osso, criando-se assim a *Jamã Tupẽ Pẽn/Morro do Osso*. Este deslocamento está intimamente relacionado à dinâmica social estabelecida na configuração da Lomba do Pinheiro após sua ocupação de fato pelos Kaingang, à exploração de espaços de coleta e a um espaço de relações interétnicas que envolve, além dos brancos, o povo Guarani, pois o Morro do Osso, além de Parque Municipal, contém um sítio arqueológico considerado como sendo de Tradição Guarani (AQUINO, 2008).

Na bacia hidrográfica do rio do Sinos desde 2007, no município de São Leopoldo, no Bairro Feitoria-Selles encontra-se a Terra Indígena *Por Fi Gá*. *Por Fi Gá* na língua Kaingang significa o território do pássaro fêmea *Por Fi* (SCHWINGEL; PILGER, 2014). Segundo Lappe (2015), os Kaingang circulavam por esse município desde a década de 1990 e realizaram um intenso processo com a prefeitura até a obtenção do espaço no Bairro Feitoria-Selles. Atualmente o Cacique é o Sr. Antônio. No local existe uma escola que atende aos alunos em todo Ensino Fundamental.

Localizadas na porção correspondente a bacia hidrográfica do rio Taquari-Antas estão as seguintes terras indígenas: a Terra Indígena *Jamã Tÿh Tãhn*, *Foxá*, e a *Pó Mág*. A Terra Indígena *Jamã Tÿh Tãhn*, em Estrela, está localizada as margens da BR/386 desde meados da década de 1960. *Jamã Tÿh Tãhn* é um etnônimo Kaingang que significa morada do coqueiro (SCHWINGEL; LAROQUE; PILGER, 2014).

Na Terra Indígena *Jamã Tÿh Tãhn* a atual liderança é Claudia Adriana Soares, a área de terras ocupada é de 15 hectares e existe a Escola Estadual Indígena Manoel Soares. *Jamã Tÿh Tãhn* significa “os coqueiros que vivem aqui, conosco”. Segundo Silva (2011), a história dos indivíduos da Terra Indígena *Jamã Tÿh Tãhn* inicia em meados das décadas de 1950 e 1960, onde a política repressiva aos indígenas do governador da época Leonel Brizola é impactante para os Kaingang no que se refere ao tradicional território. Não estando agrupados

nos aldeamentos do norte do Rio Grande do Sul, Manoel Soares e seus pais se encontravam localizados no município de Santa Cruz do Sul na antiga Gruta dos Índios, atual Parque da Gruta. Justamente pela criação do parque são expulsos do local.

Manoel Soares, considerado patriarca desse grupo, casado com duas esposas, Dona Lúcia e Dona Eva, tendo diversos filhos formaria assim o tronco familiar base desta terra indígena. A chegada e a movimentação dentro do Vale do Taquari e mais pela proximidade de Bom Retiro do Sul e Estrela seria a busca pelo local em que o umbigo de Manoel Soares foi enterrado. Seguindo assim uma tradição Kaingang dentro de seu território tradicional (SILVA, 2011).

No local, desde 2002 existe a Escola Indígena Manoel Soares, que foi construída mediante parcerias com organizações não governamentais (ONGs) e entidades filantrópicas, e subsidiadas pela 3ª Coordenadoria Regional de Educação (CRE), que doou os materiais. O objetivo era oferecer uma educação voltada à especificidade indígena, já que as crianças não tinham acesso, na escola regular que frequentavam, a um aprendizado voltado à cultura indígena e a língua materna (SILVA, 2016).

Na Terra Indígena Foxá a atual liderança é Vicente Garcia, a comunidade ocupa uma área de 5,8 hectares e existe a Escola Estadual Indígena *Gatén*. *Foxá* é um etnônimo Kaingang que significa “Aqui no Cedro”. A Terra Indígena *Foxá*, localizada no município de Lajeado, iniciou seu processo de organização por volta dos anos 2000, quando então as primeiras famílias estavam próximas ao Presídio Estadual de Lajeado. Instalados no local, as dificuldades tornaram-se visíveis, pois além do espaço reduzido, as crianças estavam expostas aos perigos constantes da rodovia estadual, devido ao grande fluxo de veículos. Hostilizados e pressionados, construíram uma relação de diálogo com os órgãos públicos. Em 2006 conseguem uma área de terras no Bairro Jardim do Cedro, em Lajeado da Prefeitura Municipal que juntamente com a Secretária de Obras do Município constroem casas dentro do modelo da FUNAI (OLIVEIRA, 2010).

Na Terra Indígena *Pó Mag* a atual liderança é André Fongue, a comunidade ocupa uma área de 1,16 hectares e existe no local e existe uma escola com uma sala de aula. *Pó Mag* é um etnônimo Kaingang que significa pedra grande. Esta terra indígena é um desdobramento da Terra Indígena *Foxá* e faz parte das medidas compensatórias direcionadas aos Kaingang em virtude da duplicação da BR/386, está localizada no município de Tabai desde 2014. A

primeira família a ir residir no local fora a do finado Cacique Franciso *Rockan* dos Santos, vindo da Terra Indígena *Foxá* (BUSOLLI, 2015).

Traçamos até aqui um histórico da presença de terras indígenas Kaingang em contextos urbanos que estão em outras bacias hidrográficas do Rio Grande do Sul e se relacionam entre si. Existem similaridades quanto ao período de intensificação do estabelecimento destes indígenas, como as décadas de 1980 e 1990, a preocupação com a criação de escolas dentro das aldeias, bem como, a manutenção da língua Kaingang, pois observa-se que as terras indígenas possuem nome na língua deste povo.

3.2 Terra indígena *Pã Nónh Mãng*

Os Kaingang que atualmente vivem na área localizada entre a Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e do Caí estão relacionados à história da Terra Indígena *Pã Nónh Mãng* que constitui-se de uma área territorial de 7.836,97 m² e está localizada no Bairro Nova Vicenza, próximo ao Balneário Nova Santa Rita em Farroupilha, Rio Grande do Sul e foi fundada no ano de 2006.

Pã Nónh Mãng significa montanhas, morros, com araucária que vivem próximos de nós. É difícil para os Kaingang explicar o significado da denominação atribuída a sua terra indígena, pois se articula a lógica da própria cultura, pois segundo o cacique “*é difícil, uma palavra em Kaingang vira dez em português*” (DIÁRIO DE CAMPO, 23/10/2014, p.3). Dos anos da década de 1990 até meados de 2015 a liderança da *Pã Nónh Mãng* foi Neri *Kame Si* Ribeiro³.

Durante as atividades de campos realizadas as informações obtidas foi de que existiam aproximadamente 70 indivíduos morando no local. Atualmente, o espaço físico da comunidade conta com moradias, uma escola, área de terra para a prática de esportes (FIGURA 3). Na imagem vemos uma Araucária em meio as casas. A *Araucaria angustifolia* conhecida também como pinheiro brasileiro ou, simplesmente araucária, é encontrada principalmente no sul do Brasil e ocorre tipicamente na floresta ombrófila mista⁴ em altas altitudes sendo um componente dominante do dossel (GARBIN, 2005). A Araucária possui

³ O nome Neri *Kame Si* Ribeiro foi encontrado no Termo de Ajustamento de Conduta (2006).

² A Floresta ombrófila mista, mata de araucária, floresta de araucária ou araucarieto faz parte do bioma Mata Atlântica e é um ecossistema com chuva durante o ano todo, normalmente em altitudes elevadas, e que contém espécies de angiospermas, mas também de coníferas. É, principalmente, encontrada nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina.

um valor símbolo histórico para os Kaingang como, por exemplo, aponta Becker (1995), que os limites entre os territórios das parcialidades que formavam grupos no século XIX constituíam-se de marcas na casca dos pinheiros.

Descola (1999), trabalhando com povos amazônicos, apontou que estes aspectos representam as relações entre os humanos com base no modelo das relações simbióticas entre espécies observadas no âmbito de seu ecossistema, ao passo que descrevem as inter-relações entre as plantas e os animais servindo-se dos processos e das categorias explícitas que estruturam sua própria vida social. Semelhante ocorre com os Kaingang, quando permitem que araucárias fiquem ocupando pontos visíveis no seu cotidiano, na sua vida social.

Figura 3 – Vista parcial da Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (28/10/2016).

Neste sentido, vale traçar a trajetória deste grupo até a criação da terra indígena em questão. Primeiramente, considerando ser os territórios da bacia hidrográfica do rio Caí, como apontado anteriormente, parte do tradicional território Kaingang, estima-se que a presença e (re) conhecimentos dessas áreas pelos indígenas não seja algo recente e sim permeado pelo processo da ancestralidade da parcialidade liderada pelo Cacique *Nicué* ou *Nivô*.

Os Kaingang têm constituído seu território a partir de uma constituição sócio cultural, presente no cotidiano. Com base nos estudos de Little (2002), os elementos fundamentais dos territórios sociais são encontrados nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos.

A identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado, porém existe uma multiplicidade de outras. A noção de lugar também se expressa nos valores diferenciados que um grupo social atribui aos diferentes aspectos de seu ambiente. Essa valorização é uma função direta do sistema de conhecimento ambiental do grupo e suas respectivas tecnologias. Essas variáveis estabelecem a estrutura e a intensidade das relações ecológicas do grupo e geram a categoria social dos ‘recursos naturais’ (LITTLE, 2002, p.10).

Ainda, com base nos estudos de Little (2002), aplicando ao caso Kaingang verificamos que a identificação territorial desta parcialidade perpassa os valores simbólicos interligados ao reconhecimento ambiental do espaço em que vivem. O que contribui para isso é o relato do E1A, conforme segue:

Eu pude entender, sendo encaminhado, tudo intermédio que vem assim do mais antigo né? Mais velho. A gente não se envolveu... a gente se envolve com os trabalhos do artesanato né?! Isso puxou nós pro lado da cidade... que o artesanato a gente construía lá, fazia lá... só que não tinha a venda. Então a gente preferia em busca da cidade, prá consegui vende, né? Então a gente veio vindo, foi conhecendo Caxias do Sul, Farroupilha, Bento Gonçalves... e a gente foi sabendo né? Não por intermédio de... de documento né, mais assim sabendo que existia época atrás, indígena nesse local aqui né? (E1A, 12/04/2015, p.1).

Segundo relato do Entrevistado 1B (2015), questionado sobre o início do acampamento em territórios entre as bacias dos rios Taquari-Antas e Caí, ele responde “Eu na verdade, comecei a acampá ali em... acho que em 95 acho” (E1B, 15/05/2015, p.3). Supõe-se que as vivências nas áreas de Caxias do Sul e Farroupilha eram cotidianas na vida dos Kaingang. Visando corroborar os dados do relato com informações da memória indígena, observa-se que os anos de 1999 e 2000 coincide com a intensificação do retorno Kaingang para tradicionais territórios que atualmente se encontram na jurisdição do município de Caxias do Sul. Neste sentido, temos o seguinte documento:

O presente procedimento administrativo foi instaurado em 15 de fevereiro de 2000, a partir da notícia veiculada ao Jornal O Pioneiro, edição de 17 de agosto de 1999, a cerca da existência de indígenas Kaingang acampados na área da estação Rodoviária de Caxias do Sul [...] Considerando que o objeto do presente procedimento passou a ser edificação de moradias para os indígenas que inicialmente estavam acampados na área da Estação Rodoviária de Caxias do Sul, posteriormente transferindo-se para área particular no Município de Farroupilha (DESPACHO DE ARQUIVAMENTO, 2009, p. 2).

A partir do relato do Entrevistado 1A (2015) temos que o acampamento no município de Farroupilha por parte dos Kaingang é fruto do “gosto” construído socialmente pelo grupo.

E aí a gente gostou mais e veio pra Farroupilha, acampemo... ali perto da... do acampamento... até hoje tem gente acampada. E fomo ficando ali, trabalhando com o artesanato... e foi... fumo pressionado pelo município, prefeitura né? E fomo chegando até um diálogo assim de... de... um acordo (E1A, 12/04/2015, p.1).

Considerando os estranhamentos e julgamentos culturais que grupos distintos atribuem uns aos outros, “gostar” poderia ser um motivo não plausível e insustentável na visão da sociedade não indígena. No entanto, segundo Geertz (1978) o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. Sendo a cultura de um grupo suas teias, outro grupo distinto não consegue estabelecer ou compreender certos atos.

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, á procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação (GEERTZ, 1978, p.15).

Tomando como base as constatações de Geertz (1978), o “gosto” Kaingang estaria sob a ótica cultural tecida pelos indivíduos do grupo que a compõe. A estranheza cultural por parte dos não indígenas deve-se pela ausência de uma interpretação semiótica, pois quando a semiótica é aplicada à cultura, é possível analisa-la como um conjunto unificado de sistemas. Geertz intitula este conjunto como “teias de significados”: o mito, as crenças, a arte, a escrita, a comunicação, a moda, os hábitos sociais e o próprio ser humano complexo de significados. Para Geertz (1978), é com a compreensão desses significados e sua inter-relação que a ciência pode avançar na sua interpretação.

Outro dado sobre a presença Kaingang no território no ano de 1998 ou 1999 e ainda para demonstrar as negociações realizadas entre indígenas e os órgãos públicos está também no Trabalho Técnico Social (2008) que informa o seguinte:

A demanda deste projeto é proveniente de uma situação social de conflito decorrente da instalação de um acampamento indígena, em propriedade privada no Município de Farroupilha, há cerca de aproximadamente 10 anos, para a qual foi necessária a busca de uma solução de assentamento (TRABALHO TÉCNICO SOCIAL, 2008, p 24).

É perceptível que uma relação de negociações iniciou entre a prefeitura municipal e o grupo Kaingang. No relato do Entrevistado 1A (2015), segue-se:

Isso chegamo um ponto de... um grupo em si no início era um grupo... só de administração... porque vinha um no local né? (inaudível?)... de costume do índio memo né? E... foi colocado né... um representante, um cacique que se responsabilizou, se comprometeu como é até hoje né? Que é o cacique que se compromete né... que resolve dentro da comunidade né? Junto de suas lideranças... daí começemo a se envolve com o branco a se cruzar com o branco né? A fazê acordo né? Fazê acordo né... e fumo permanecendo aí... (E1A, 12/04/2015, p.2).

O documento Comissão de Planejamento - Parecer nº 698/2012 (2012) contém parte de uma carta destinada ao Governo do Estado do Rio Grande do Sul, baseado na memória dos próprios Kaingang, que relata parte de sua historicidade. Sobre isto, temos:

A carta descreve uma síntese da história recente da tribo, que andou errante e abrigou-se em lonas, até ser autorizada pela Prefeitura de Farroupilha a fixar-se na área em que está ocupando. Lá, construíram um prédio de madeira para abrigar uma escola e, através da Assistência Social de Farroupilha, receberam alguns equipamentos para a cozinha (COMISSÃO DE PLANEJAMENTO Parecer nº 698/2012, 2012, p.1).

O fragmento do documento remonta as movimentações Kaingang em “andou errante e abrigou-se em lonas” e também a questão de negociação e fixação no município de Farroupilha. Mesmo que o trato de questões indígenas seja tarefa dos órgãos federais o que está previsto na Constituição de 1988 (artigo 231, BRASIL, 1988), constata-se que a prefeitura de Farroupilha demonstrou-se disposta a dialogar sobre esta questão, pois criou a Lei Municipal N°. 3.139, de 23 de maio de 2006 para regularizar a instalação territorial dos Kaingang no município.

Art.1.º Fica o Poder Executivo Municipal autorizado a dar em cessão de uso ao Estado do Rio Grande do Sul, através da Secretaria Estadual do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, por prazo indeterminado, o seguinte imóvel: área de terras com 7.836,97 m², localizada no Bairro Nova Vicenza, destacada de uma área maior devidamente matricula no Registro de Imóveis de Farroupilha sob nº 25.494, fl.01, livro nº2/RS, de 12-8-2004. **Art. 2º.** O imóvel objeto da cessão de uso de que trata o art.1º desta Lei destina-se exclusivamente a fixação dos indígenas da etnia Kaingang atualmente acampados em Farroupilha e retornará à posse do Município na hipótese de descumprimento de sua destinação ou de qualquer das condições fixadas no termo próprio (LEI MUNICIPAL N.º 3.139, 23/05/2006, p.1).

Considera-se este um fato pouco comum se comparado à história das outras terras indígenas em contextos urbanos referidas neste estudo. Isto porque geralmente são hostilizados e recebem as mais diversas justificativas para que não permaneçam nos municípios. Com a lei instituída em vinte e três de maio de 2016, salienta-se que no mesmo mês é assinado o Termo de Cessão de uso de Bem Público Municipal. Tratando-se do estabelecimento dos Kaingang no local destaca-se:

CLÁUSULA PRIMEIRA- DO OBJETO [...] O objetivo do presente Termo é a transferência gratuita da posse do CEDENTE para a CESSIONÁRIA do bem

público a seguir especificado, para os fins exclusivos de fixação dos indígenas da etnia Kaingang, atualmente acampados em Farroupilha, RS: área de terras com 7.836,97 m², localizada no Bairro Nova Vicenza, nesta cidade de Farroupilha, RS, destacada de uma área maior devidamente matriculada no Registro de Imóveis de Farroupilha, RS, sob nº 25.494, fl. 01, livro nº 2/RG, de 12.08.2004, conforme croqui anexo (TERMO DE CESSÃO DE USO DE BEM PÚBLICO MUNICIAPL, 30/05/2006, p.1).

No dia 30 de maio de 2006 o Termo de Compromisso de ajustamento de conduta referente à cessão de terreno para fixação das famílias da etnia Kaingang acampadas na cidade de Farroupilha é assinado. Um documento sobre isto informa:

Considerando que a compromissária Prefeitura Municipal de Farroupilha oferece nova área para fixação dos indígenas e a aceitação pela Comunidade Kaingang de novo local, conforme Ata de Reunião juntada ao Procedimento Administrativo n.º 05/2000 (fl 193), em curso na Procuradoria da República no Município de Caxias do Sul. Cláusula 1ª – A compromissária Prefeitura Municipal de Farroupilha se compromete a ceder aos Estado do Rio Grande do Sul, através da Secretaria Estadual do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, de forma não onerosa e por prazo indeterminado ou por decisão unilateral dos compromissários indígenas, mediante a lavratura de Termo de Cessão de Bem Público, uma fração de terras localizada próximo ao Parque Santa Rita para fixação das famílias ora acampados na área a ser desocupada, com as seguintes características: terreno com área total de 7.836,97 m², sendo ao norte, em linha reta com a extensão de 43,69 m; ao leste, em linha irregular com as extensões de 14,50, 24,74m, 45,37m e 26,78m, confrontando com a Estrada Geral Parque Santa Rita; ao sul em linha irregular com as extensões de 46,82m; e, ao oeste, em linha irregular com a extensões de 15,41m, 32,21m e 123,63m, confrontando com o Arroio Santa Rita (TERMO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA, 2006, p. 1-2).

As negociações foram mediadas pelo Ministério Público Federal tendo todos os registros compilados no Inquérito Civil de 2009. No ano de 2008 a Prefeitura Municipal de Farroupilha apresentou ao órgão federal o Trabalho Técnico Social identificado como Construções de Moradias aos Índios Kaingang. Deste trabalho técnico é interessante apontar a justificativa descrita para tal empreendimento:

Buscando garantir dignidade e respeito ao modo de vida indígena, mas também promover condições de habilidade e saúde de um grupo de 15 famílias de índios kaingangs que periodicamente ocupam terras particulares do município. Vendem seus produtos artesanais os quais garantem sua subsistência. O município de Farroupilha acolheu-os iniciando-se assim um processo de parceria entre a Prefeitura Municipal, o Ministério Público Federal, Funai, Funasa, CEPI (Conselho Estadual de Povos Indígenas) e a Empresa Privada Nova Vicenza Negócios e Participações S/A. Essa estratégia garantiu a cessão de uso das terras para fixação das famílias com a construção de unidades sanitária e um quiosque comunitário e 15 unidades habitacionais (TRABALHO TÉCNICO SOCIAL, 2008, p.26).

A construção das casas ocorre por meio de um convênio selado entre o Estado do Rio Grande do Sul e o município de Farroupilha em 2008. Deste documento vale destacar:

CLAUSULA PRIMEIRA – DO OBJETO [...] O presente Convênio tem por objeto a execução de obras de construção de 15 (quinze) unidades habitacionais destinadas

aos índios Kaingangs da zona rural no Município de Farroupilha, conforme Plano de Trabalho, no âmbito do Programa Produção de Ações Habitacionais – Nossas Cidades (CONVÊNIO SEHADUR/DEPRO Nº 924.2008, 2008, p.1).

Ao analisarmos este processo de negociação entre Lideranças Kaingang e Prefeitura Municipal de Farroupilha pode-se remeter ao que Barth (2000) tece sobre as concepções de fronteiras étnicas. Segundo o autor, as fronteiras se atravessam entre si em um processo de interação social estável, em que muitas vezes, a fronteira étnica faz os grupos conviverem em uma constante dicotomia.

Bem, como famílias, como tem uma família é que começou o trabalho, começou a luta, começou é se apresentando, se identificando com o município né? E, após isto vem outras famílias que vai dá continuidade de... de outras famílias, é se aproximarem pra cá, morarem pra cá, viverem pra cá né? Bem, como hoje os próprios indígenas são é... politicamente falando, eles votam no município, vivem no município né? São cidadãos farroupilhense no dia de hoje. Então eu vejo que a respeito dos costumes cultura, a nossa base é... é... a fala, é a fala, como nós gostamos de fala que a nossa arma é a nossa identificação, é a fala, é a língua! Hoje a língua Kaingang né?! Nós tamo em cima disso, nós tamo lutando, mesmo que recebendo esse espaço de lideranças do município, anos passado, anos atrás, mas mesmo assim, a comunidade dia-a-dia tá vivendo uma luta de reivindicação, reivindicá, o bem estar na educação, na saúde, na segurança, na habitação né? [...]

(E2A, 15/05/2015, p.4).

Aplicando ao evento elencado, supomos que para os Kaingang o envolvimento com os não indígenas é uma interação necessária que fortalece o ser Kaingang, pois na concepção indígena a fala Kaingang é a fronteira étnica que os identifica. Em um outro lado desta fronteira, para a Prefeitura Municipal de Farroupilha, o tratamento e as narrativas ocorrem no campo jurídico, atuando como um órgão público em exercício de suas funções.

Segundo a liderança do período as famílias foram compostas de homens da comunidade de Guarita que se casaram com mulheres de Tenente Portela. As famílias costumavam circular bastante seja pelas áreas indígenas como Ligeiro, Carreteiro, Cacique Doble, Nonoai, Campo do Meio ou pelas cidades de Gramado, Farroupilha, Caxias do Sul e Bento Gonçalves fazendo sempre trajetórias de caminhadas longas vendendo o artesanato ou simplesmente circulando em trabalhos paralelos (DIÁRIO DE CAMPO, 06/02/2014). Neste sentido, temos o seguinte relato:

Lá em Tenente Portela, na Terra Indígena de Guarita. Primeiro veio os meu tio pra cá, tavam acampado aí em Farroupilha e fazia anos já que eles viviam nessa... nesse trajeto vendendo os artesanato deles. Minha mãe veio pra cá também e daí eu vim pra cá também e é isso, vendendo o artesanato aí que na comunidade grande não era fácil, tem muitos indígenas e pouco espaço. Me adaptei na venda de artesanato e até hoje vivo disso... Então cheguei aí, formemo a comunidade né? (E3, 15/05/2015, p. 1).

No registro do Entrevistado 2A (2015) aponta-se o seguinte:

Eu casei com uma índia, uma mulher de Nonoai... então... em Nonoai ela... hã... ali na década de 90 mais ou meno, mais ou meno se espalharam muitos indígenas se vivendo em... tantas formas né? [...] Então aconteceu toda essa criação de acampamento, enfim de comunidade indígena e hoje a gente tem todo esse... essa... esses laços familiar né? Mas, eu acho que... eu acredito que todos nós, todos nós, já mais velho que temos família né? Nós temos todo o conhecimento das outras comunidades, não só dessa região, mas quantas outras, as demais comunidade toda Guarita né? (E2A, 15/05/2015, p.8).

O interlocutor E6 (2017) durante a narrativa em uma entrevista relata:

R: Antes de chegar aqui em Farroupilha, nós morava lá no Ligeiro. Do Ligeiro nós viemos morar pra cá, daqui nós voltamo pro Ventara e no Ventara nós não gostemo do lugar e voltamo pra Farroupilha e agora tamo ai. [inaudível] 12 anos acho que é [...]

M: Tão aqui em Farroupilha?

R: Aqui em Farroupilha.

M: E tu conheceu o Cacique Neri aonde antes de, de casar com ele para depois casar com ele?

R: Lá no Ligeiro.

M: Ele foi, também é de lá?

R: Não, ele é de Tenente Portela.

M: Ah! Ele é de Tenente Portela.

R: Lá de Guarita (E6, 24/04/2017, p.1-2).

O registro contido no Trabalho Técnico Social (2008, p.25) apresenta o seguinte: “Quanto a Procedência: As famílias deste grupo de indígenas são procedentes de Tenente Portela, Cacique Doble, Benjamin Constante, Charrua, Nonoai, Passo Fundo”. O dado apontado confere com o que os Kaingang relatam sobre sua procedência e seu passado.

João Pacheco de Oliveira (1996), realiza uma reflexão sobre esses movimentos migratórios das sociedades indígenas, colocando estes processos não como desagregação, típico dos pensamentos simplistas da crença ocidental, mas movimentos tecidos de uma grande complexidade. Segundo o autor, esse movimento ocorre tanto a nível individual, quanto coletivo, podendo ser voluntário, ou seja, por iniciativa dos próprios indígenas, por diferentes motivos, ou mesmo forçado, devido ao avanço das frentes de expansão ou pressões internas.

Oliveira (1996) acredita que uma das causas da mobilidade indígena se deve ao fato de que as terras destinadas pelo governo, aos grupos indígenas, não lhes asseguram a sua sobrevivência, o que impõe como saída a movimentação temporária desses indivíduos. Ou seja, ao observarmos a historicidade das outras terras indígenas em contextos urbanos, conforme anteriormente abordado, utilizando a ideia proposta por Oliveira (1996), percebemos que existem variadas pressões, interpretações e necessidades que fazem com que

os indígenas Kaingang tenham esta circularidade entre as comunidades, e que, por fim, a Terra Indígena *Pã Nónh Mãg* encontra-se ligada a esta complexa rede de relações territoriais e históricas.

As terras indígenas em contextos urbanos acabam representando pontos para circulação destes indígenas, também considerando a sustentabilidade econômica com a retirada do artesanato, a feitura, os pontos de venda fixos e temporários⁵. Este é um dos aspectos que semelhante ao passado explica a flexibilidade de movimentações Kaingang de uma aldeia ou área indígena para outra. Não são incomuns os relatos de que uma família X mudou-se da comunidade Y para comunidade Z, considerando as motivações elencadas.

Mas, é por isso que acontece, claro que como tem no caso o (Inaudível), o antigo Morro Santana né? A gente tem, a gente é parente daquelas famílias né? Que nem no caso do... vamo dizê a minha família... todos... São Leopoldo, Lajeado hã... Tabai, enfim toda aquela indiada lá, da minha família são... alguma parte de parentesco existe né? Porque a minha família ela veio mais pra banda do Nonoai, né? (E3, 15/05/2015, p.7-8).

Relacionando os dados pesquisados temos, por exemplo, a menção feita pelo Entrevistado 1A (12/04/2017, p. 1) que quando se estabelecem em Farroupilha, apropriaram-se do potencial da região como um todo, como outros municípios como Caxias do Sul e Bento Gonçalves (Região Nordeste Rio – Grandense). Faz menção ainda que deixaram Tenente Portela e Guarita (Norte do Estado do Rio Grande do Sul).

Hoje nós temo o pessoal que trabalha em Gramado, Caxias, Farroupilha, eles tem uma forma de se organiza através do Cacique. Então, cada um resolve de uma forma. Forma como que eu digo assim, que aqui na nossa comunidade, juntamente com o Cacique, aqui as coisas são mais em familiar, não são individual (E5, 23/09/2016, p. 3).

A dissertação de Marines Garlet (2010) trabalha com a questão do artesanato na sustentabilidade Kaingang na Terra Indígena *Por Fi Gá* em São Leopoldo/RS. Segundo a autora o artesanato sempre esteve presente no cotidiano dos Kaingang. Desde a busca pelo material até sua comercialização tudo se entrelaça em uma relação simbólica cultural do grupo (GARLET, 2010).

Percebe-se que o comércio do artesanato acompanhou as transformações de vida dos Kaingang. Inicialmente faziam “trocas” ou “câmbio” de produtos com os agricultores vizinhos, depois precisaram sair para os núcleos urbanos a fim de garantir sua subsistência (GARLET, 2010, p.176).

⁵ Segundo Lappe (2015) o artesanato não é somente um meio de sustentabilidade econômica, pois suas produção e comércio seguem lógicas internas da cultura Kaingagn, como o ensino entre gerações, interpretação dos ciclos naturais da matéria prima, entre outros.

Reportando-nos aos Kaingang da Terra Indígena *Pó Nãnh Mág* podemos inferir semelhanças, pois no âmbito da sustentabilidade econômica tinha-se “Quanto a renda familiar [...] as demais famílias possuem renda não quantificada, oriunda da venda do artesanato (arcos, flechas, colares, pulseiras, canetas, cestos fabricados com cipó e taquaras, enfeites de madeira)” (TRABALHO TÉCNICO SOCIAL, 2008, p.26). Também, segundo o relato do Entrevistado 1A (2015), tem-se “E sobre o artesanato... uma coisa né... até aqui meu companheiro tá fazendo algum... as crianças vão correndo e vão se interessando e um dia vão fazê também né? E... a liderança isso é... cultura né?” (E1A, 12/04/2015, p. 3).

Na atualidade, a maioria dos indígenas tem trabalhos fixos ou temporários. As atividades remuneradas se inserem nas demandas econômicas da região de jurisdição dos municípios de Caxias do Sul, Farroupilha e Bento Gonçalves onde predominam indústrias de malhas, comércio de roupas, produções em vinícolas ou produção frutífera (DIÁRIO DE CAMPO, 06/02/2014).

É, o acampamento principalmente nas comunidade, os acampamento que nós fazia antes que nós ia mais no interior, a gente não tem, por causa que trabaíemo em Caxias, trabaíemo em Caravagio, trabaíemo em Gramado, o pessoal vai pra Gramado, daí eles vão lá e alugam já uma casa né? (E1B, 15/05/2015, p.12).

No entendimento Kaingang, a pobreza pode ser considerada como a ausência de crença, segurança, de espaço adequado para realizar danças e curas tradicionais. Pobreza é mais ausência do que impossibilidade de viver sua cultura (GARLET, 2010). Esta relação de pobreza, muito diferente da sociedade capitalista, é apresentada no relato:

Eu aprendi a vida Kaingang de... (inaudível)... que não de muito interesse, né? Ele qué vivê. Ele tendo... uma casa mais ou menos pá sossega, tendo comida, um poquinho de dinheiro, não muito né? Acho que assim... e convivendo... que vai aumentando meus animalzinho (E1A, 12/04/2015, p. 4).

Marshall Sahlins, na interlocução que estabelece com pesquisadores sobre os Mendi e os nativos da Polinésia, já atentava que a ciência ocidental tem um uma herança de análise prol capitalista, observando os grupos e suas culturas distintas de forma vertical, em busca de categorias de classe, de consumo, de acúmulo de capital, de sustentabilidade financeira. Segundo o autor, precisamos considerar que o conceito de cultura é fruto das relações de produção da Europa Ocidental do início da época moderna e por isso carrega “os estigmas do capitalismo, repetindo e manifestando os conflitos estruturais do sistema de classes que a produziu” (SAHLINS, 1999, p. 44).

Dialogando com a ideia de Sahlins (1999), percebemos porque os Kaingang, em sua maioria, não visam grandes acúmulos financeiros e, sim, um processo de sustentabilidade advindo das possibilidades que convirjam com o seu modo de vida. A lógica indígena fica explícita também para nossos interlocutores não indígenas, conforme nos fala a Procuradora Geral do Ministério Público de Caxias do Sul.

Os maiores desafios para se fazer valer os direitos indígenas garantidos pela Constituição, eles estão **relacionados a resistência que a sociedade tem né, de perceber e de compreender o modo diferenciado de vida que eles tem de respeitá-los nas suas, na sua cultura, nas suas diferenças, a a as tendência que a gente tem como a sociedade, os órgãos em geral de de achar que os índios tem que se adaptar ao modo de vida nosso**, principalmente, por exemplo, em relação a comunidade de Farroupilha que mora, que mora na em área urbana, então eles [inaudível] normalmente a gente escuta isso, ah se eles vieram morar na cidade eles que se adaptem, então acho que essa é o maior desafio, que a gente sempre tem, hã, com essas questões associado ao desconhecimento né de que a maioria dos órgãos, das pessoas tem da forma de vida dos indígenas, da sua cultura, dos seus hábitos, de como eles enxergam a vida, então hã sempre a gente quando a gente começa qualquer discussão com qualquer órgão, sempre são levantas essas questões. **Por exemplo, agora a gente tá discutindo com a prefeitura de Caxias e a secretaria de urbanismo já repetiu várias vezes que acha indigno que eles vendam hã num pano, na calçada, tal. E eles já falaram pra ela, já repetiram que pra eles assim está ótimo.** Então, assim hã, ela não percebe né que pra eles aquilo não é indigno, aquilo pra eles é o modo de vida deles e que tudo que eles querem é que a prefeitura permita que eles continuem vendendo do jeito que eles vendem. Eles não querem acumular riquezas, eles não querem mudar de vida, como a gente fala, eles não querem construir [inaudível], **eles querem simplesmente estar nas calçadas né, num território que eles reconhecem, como um território que eles se identificam e sempre venderam** (E9, 24/04/2017, p.9, grifo nosso).

Segundo a Entrevistada 7, que representa a amostragem da Prefeitura de Farroupilha, os indígenas são atendidos em relação aos seus direitos sociais (saúde, transporte, educação) sem tratamentos diferenciados, mas que de forma positiva, os acessam. Até o momento desta pesquisa os atendimentos da *Ka Mág* ocorriam de forma relacionada a *Pã Nónh Mäg*. Como veremos no enxerto abaixo, os Kaingang além da renda do artesanato, possuem relações com trabalhos temporários, circularidades entre outros locais e acesso ao Bolsa Família⁶, desde que atestem seus endereços.

Na verdade, a maioria deles é cadastrado no programa Bolsa Família, a maioria né, todos tem um cadastro único, inclusive a cacique né, então todos são beneficiados, nem todos aliás são beneficiados pelo, programa ainda, mas cadastrados são. Alguns deles hã, é, hã, mudam né de endereço ou tem outros familiares em outros municípios, enfim, então eles vão algum tempo para outro município e depois retornam. Outros também vem para o município apenas para vender artesanato e se instalam na comunidade, porque anteriormente eles se instalavam em outros locais

⁶ Programa do Governo Federal, criado em 2004, de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o Brasil, de modo que consigam superar a situação de vulnerabilidade e pobreza. O programa busca garantir a essas famílias o direito à alimentação e o acesso à educação e à saúde, direitos constitucionais de todo o cidadão brasileiro.

aqui da cidade mesmo tá? Hoje não mais é permitido, então eles ficam na comunidade e depois eles acessam o auxílio passagem, que é um auxílio que as vezes eles recebem, as vezes alimentação também né, porque além do alimento que eles recebem da FUNAI, o benefício eventual de alimentação através do CRAS, havendo a necessidade (E7, 24/04/2017, p.1).

Segundo Sahlins (1999), é nesta relação que nos “hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós” temos a força da existência destes povos, pois “ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. *Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo*” (SAHLINS, 1999, p.52, grifo do autor). A historicidade e a situação atual da *Pã Nónh Mãng* não está desconectada de um longo processo histórico dos Kaingang e suas lutas atuais. Os indígenas são protagonistas de sua história, um povo atuante socialmente em prol de suas demandas.

3.3 Terra indígena *Ka Mág*

Desde o final do ano de 2015 existe outra terra indígena no município de Farroupilha, é a Terra Indígena *Ka Mág*, cujo o nome em Kaingang significa “árvore grande”. As sete famílias que inicialmente foram morar no local são advindas da *Pó Nãnh Mág*. Atualmente, existem aproximadamente onze famílias no local ocupando um espaço de aproximadamente 21 hectares no endereço da localidade Capela São Roque no 4º Distrito de Farroupilha. Entre a *Pó Nãnh Mág* e a *Ka Mág* são 21 quilômetros de distância. Até a realização desta pesquisa, não encontramos registros da existência de escola dentro da comunidade, mas durante o Ensino Fundamental as crianças frequentam a escola Escola Municipal de Ensino Fundamental Padre Vicente Bertoni que fica a 1,2 km de distância da comunidade.

Ainda neste diário de campo temos que “*Ka Mág*” significa árvore grande em menção as “árvores” (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016). Neste aspecto, por exemplo, vemos o orquestramento cultural prevalecendo, pois baseando-se na perspectiva de Descola (2015) que aponta que diferentemente que das Sociedades Ocidentais, as Sociedades Tradicionais não dissociam o natural (espaço e ambiente) do social (cultura, cotidiano, relações pessoais). Durante a finalização desta pesquisa encontravam-se na aldeia aproximadamente nove famílias, entre 30 e 40 indivíduos.

Figura 4 – Vista parcial da Terra Indígena *Ka Mág*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre Kaingang e Identidade Étnicas da UNIVATES (28/10/2016).

O surgimento desta terra indígena está ligado as medidas compensatórias relacionadas a duplicação da BR/386. A BR/386 é uma rodovia federal que liga Iraí a Canoas, ou seja, liga o norte do estado à região metropolitana do Rio Grande do Sul. Esta rodovia passa pela região geopolítica do Vale do Taquari e durante os anos 2000 a sociedade regional em nome dos interesses político-econômico obtiveram a aprovação do projeto de duplicação desta rodovia entre os quilômetros 350,8 até o km 386,0 entre os municípios de Estrela e Tabai.

Sendo assim, o empreendimento desenvolvimentista atingiria diretamente as moradias dos Kaingang da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tähn* que está localizada no km 360, jurisdição do município de Estrela. Para esta obra foi destinado o Plano Básico Ambiental do Componente Indígena que será impactado de forma indireta ou direta pela duplicação da BR/386.

Segundo Silva (2016) impactos socioambientais e territoriais marcam a história de contato entre Kaingang e não-índios, sobretudo a partir do século XIX, com as frentes de expansão, como abertura de estradas, estabelecimento de fazendas e colonização através da

imigração europeia, aumento dos centros urbanos, então, por este motivo a duplicação da BR/386 apresenta-se como mais um impacto estrutural que pode ser vista em um processo contínuo no tempo em que os interesses das sociedades urbano-industrial-capitalista prevalecem estruturalmente. Entretanto, a Constituição Federal de 1988 serviu em prol das lutas indígenas, o que induzirá a obrigatoriedade do cumprimento, por parte do poder público, de uma série de medidas compensatórias e mitigatórias, na tentativa de minimizar os impactos sofridos em decorrência da implantação de grandes obras.

A Constituição Federal de 1988, em seu Capítulo VIII, que trata especificamente “Dos índios”, explicita o seguinte:

Artigo 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Artigo 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 1988, texto digital).

Baseado no artigo 231 os direitos territoriais indígenas são originais e imprescritíveis, ou seja, resguardam as ocupações indígenas e são independentes de um reconhecimento formal. A Carta Magna é um importante avanço da história do Brasil em relação aos indígenas habitantes deste território, pois pela primeira vez constitucionalmente os povos indígenas estão representados por si próprios em questões jurídicas e políticas perante o Estado e os segmentos da sociedade brasileira. Segundo Neves (2004, p.92), é com a promulgação da Constituição de 1988, que as organizações indígenas, finalmente, adquirem o status de organizações sociais, legalmente aceitas, o que na prática torna os interesses indígenas interpretados e expostos pela lógica das próprias sociedades indígenas, principalmente em relação ao direito de participação social e do reconhecimento de seus territórios.

No momento em que a Constituição Federal de 1988 passou a reconhecer os direitos originários dos povos indígenas, sobre as terras tradicionalmente ocupadas, também incorporou a tese da existência de relações jurídicas entre os indígenas e as terras ocupadas anteriormente à formação do Estado brasileiro (SANTOS, 2004). Mas, embora o Artigo 231, em seu parágrafo 2º reconheça “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”, estas integram, de acordo com o Artigo 22, “os bens da União” (BRASIL, 1988). Ainda, segundo Souza (2009), ocorre uma redefinição do relacionamento entre o Poder Público com a Constituição Federal de 1988 para com as comunidades indígenas, legitimando a precedência

dos direitos originários sobre a posse das terras e na atenção diferenciada aos serviços básicos de saneamento, habitação, sustento produtivo, saúde, educação e valorização cultural.

Portanto, é com a Constituição Federal de 1988 que obras públicas ou privadas necessitam averiguar e gerir cautelosamente os impactos sócio ambientais causados, que em alguns casos, envolvem também populações indígenas. O Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA), elaborado pelos antropólogos Ledson Kurtz de Almeida e Ricardo Cid Fernandes, intitulado “Programa de Apoio às comunidades Kaingangs – Plano básico ambiental das obras de duplicação da Rodovia BR/386 – segmento 350,8 – Km – KM 386,0, com 35,2 km de extensão” (2010), visava indicar medidas compensatórias nas áreas indígenas atingidas que se constitui de uma unidade política territorial pan aldeã impactadas pela organização do empreendimento. Neste sentido, temos:

O Relatório Complementar do Componente Indígena classificou e justificou a ocorrência de duas áreas de influência caracterizadas de acordo com a relação entre a organização indígena na região e as formas de ocorrência do empreendimento. Ou seja, a intensificação de uma unidade política territorial pan aldeã causada pela organização do empreendimento. Neste sentido, estabeleceu-se uma área de influência direta (AID) composta pelas aldeias de Estrela e Lajeado; e uma área de influência indireta (AII) composta pelos aldeamentos de: Farroupilha, São Leopoldo, Morro do Osso, Lomba do Pinheiro e Morro Santana (ALMEIDA; FERNANDES, 2010, p. 3).

O relatório aponta como área de influência indireta as terras indígenas que compõem o amplo tradicional território Kaingang. Esta relação é justificada porque vários grupos indígenas dependem na construção de sua identidade tribal distintiva, de uma relação mitológica com um território, sítio da criação do mundo, memória tribal, mapa do cosmos. Esta questão aproxima-se da premissa proposta por Seeguer e Castro (1979) referente as sociedades indígenas ao dizere que sua organização social se representa em termos conceituais, antes que os geográficos e cartesianos.

O Relatório Complementar do Componente Indígena (2009) propõe uma divisão da área de terra a ser adquirida enquanto compensação de área suprimida e degradada em decorrência da duplicação. Este subprograma é parte da estratégia de incentivo à sustentabilidade indígena Kaingang afetada pelas transformações regionais, decorrentes do processo de desenvolvimento econômico. É, também, uma forma de estímulo à sociabilidade afetada pelo processo de duplicação. Portanto, a área total definida como compensação relativa à área de supressão vegetal em decorrência da duplicação da rodovia, de cento e vinte hectares, será dividida equitativamente entre as áreas indígenas.

Sobre a quantidade, a forma de escolha e a distribuição destas áreas de terras o relatório pode contribuir com o seguinte: A cada uma das localidades beneficiadas, exceto a Aldeia de Estrela, corresponderá um total de 17 hectares de terras serem adquiridas; Para a Aldeia de Estrela corresponderá um total de 33 hectares de terras a serem adquiridas; A aquisição deverá ser independente, encaminhada de forma individualizada por aldeia; As áreas a serem adquiridas deverão ser, preferencialmente, de remanescente florestal; As Comunidades Indígenas deverão ser envolvidas integralmente na aquisição das áreas, influenciando na escolha do local; As áreas a serem adquiridas não poderão coincidir com áreas em estudo de Terra Tradicional Indígena; Deve-se garantir a participação da Funai no processo (ALMEIDA; FERNANDES, 2010, p. 35).

Do ponto de vista indígena, e a partir do trabalho de Silva (2016), temos que na Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*, a liderança Maria Antônia Soares, parte da concepção de um território alargado, decide chamar as lideranças de outras Terras Indígenas, igualmente situadas em contextos urbanos nas cidades de Lajeado, Porto Alegre, São Leopoldo e Farroupilha, para “lutar” pelos direitos indígenas. A premissa é interessante, pois segundo a liderança Kaingang que reside na Terra Indígena *Ka Mág* com a qual estabelecemos interlocução, informa que a atitude da Cacique Maria Antônia Soares foi expressiva e de extremo valor cultural nos enlaces deste povo.

Eu fico vendo, eu fico vendo porque como tenho ai hoje sete anos de vivência em Farroupilha como morador, como morador no município de Farroupilha, eu fico vendo e analisando, até inclusive, é eu juntamente com o Neri, nós pensamos quando nós fumo presenteado, nós falamos dessa forma, fomos presenteado pela cacique Maria de Estrela né, hã, com um presente de um pedaço de terra, um pedaço de vida dela, da família dela pra comunidade de Farroupilha, então, nós sentamos e pensamos aonde que a gente vai poder comprar isso, fizemos uma escolha né, é, uma parte na comunidade queria que a terra fosse comprada bem próximo da cidade (E2C, 24/04/2017, p.4).

As movimentações mais significativas em relação ao início das obras da BR/386 foram entre 2009 e 2010 e as compras de terras no município de Farroupilha ocorreram efetivamente em 2015, após um processo de escolha dos próprios indígenas dentro das possibilidades oferecidas pelo Ministério Público Federal. No primeiro semestre de 2015, a terra estava comprada, mas ainda não estava “habitada”, pois era necessário organizar as habitações, questões como o abastecimento de água e luz e os futuros moradores da área. É o que relata, por exemplo, o interlocutor abaixo:

Escolhemo na vontade, na parceria com o pessoal da comunidade né? Fomos conhecê, a gente beremo, achamo que era aquela e acabemo decidindo aceitá. [...] Né, e hoje ela tá comprada né? Só que precisamos muito de levantá os projeto pra apronta ela como diz né? Tem que fazê a terraplanagem, projeto de água, de luz, é um monte de coisa né? (E1B, 15/05/2015, p. 11).

Em investigação sobre o processo de compra das terras que se tornariam a Terra Indígena *Ka Mág* tivemos acesso ao processo DESAPROPRIAÇÃO Nº 5010816-

26.2014.4.04.7110 (Processo Eletrônico - E-Proc V2 - RS). Segundo este documento a compra de terras pelo Departamento Nacional de Infraestrutura (DNIT) inicia “formalmente” em 2014, conforme segue:

O DEPARTAMENTO NACIONAL DE INFRAESTRUTURA DE TRANSPORTES – DNIT, Autarquia Federal criada pela Lei n. 10.233, de 05 de junho de 2001, representada pela Procuradoria Geral Federal, nos autos em epígrafe, por seu Procurador Federal in fine assinado, vem, respeitosamente, à presença de Vossa Excelência, propor a presente AÇÃO ORDINÁRIA DE DESAPROPRIAÇÃO C/C PEDIDO DE IMISSÃO PROVISÓRIA NA POSSE. Em face de Moacir Carlos Perotti, brasileiro, CPF 258.039.293-93, Tania Perotti, brasileira, CPF 975.032.820-53, Ademir Perotti, brasileiro, CPF 494.582.990- 04, Antonio Perotti, brasileiro, CPF 030.872.129-20, Marines Perotti Capeletti, brasileira, CPF 523.043.290-04, com endereço no Travessão Trentino, s/n, distrito de Nova Milano, Farroupilha/RS, dito(s) proprietários(s) da área expropriada, pelos fatos e fundamentos que passa a expor (DESAPROPRIAÇÃO Nº 5010816-26.2014.4.04.7110, 02/04/2014, p.1, grifo do autor).

O processo envolve principalmente a compra e legalização das terras pelo poder público. Do ponto de vista dos indígenas sobre esse processo “[..] as informações sobre a “nova aldeia” são: foi realizado uma licitação para a compra da área e esta era a mais barata (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2016, p.3).

No Processo DESAPROPRIAÇÃO Nº 5010816-26.2014.4.04.7110 não há menção exata de quando as famílias foram para o local. Contudo é mencionado o pagamento para os proprietários e de que no máximo em dez dias a propriedade passaria para jurisdição do poder público.

O DEPARTAMENTO NACIONAL DE INFRA-ESTRUTURA DE TRANSPORTES - DNIT, representado pela Procuradoria-Geral Federal, nos autos em epígrafe, por seu Procurador Federal in fine identificado, vem à presença de Vossa Excelência dizer o que segue: Apresenta, em anexo, o comprovante de depósito do valor acordado. Isto posto, REQUER que seja expedido ofício ao Registro de Imóveis a fim de que seja formalizada a transferência da propriedade do imóvel. Pelotas, 28 de maio de 2015 (DESAPROPRIAÇÃO Nº 5010816-26.2014.4.04.7110, 28/05/2015, p.1).

Durante o período de recebimento do lote de terra que se tornaria a *Ka Mág*, no primeiro semestre de 2015, internamente na *Pã Nónh Mâng* ocorreu uma disputa de poder entre a liderança de até então, Neri Ribeiro e um outro grupo liderado pela, agora cacique, Silvana *Kréntánh* Antônio. Salienta-se que o faccionalismo interno envolvendo famílias e lideranças é tratado em outro capítulo, pois neste momento a intenção é apontar que a parcialidade liderada por Neri, na época entre 5 a 7 famílias, é o grupo inicial a morar na *Ka Mág*.

Não é possível apontar com exatidão qual é o mês da mudança, mas depreende-se que ocorreu em novembro de 2015 devido a algumas conexões de fatos. Silvana apresenta-se como cacique somente com a saída da parcialidade de Neri e, do início de seu cacicado, temos o registro que “Silvana disse que era cacique desde novembro de 2015 [...] e ao se referir ao lote de terras onde está o Cacique Neri, disse que seu comando se estende as duas aldeias (DIÁRIO DE CAMPO, 13/01/2016, grifo nosso). Portanto, constata-se que novembro de 2015 tenha sido o mês de ocupação e criação da Terra Indígena *Ka Mág* e início do cacicado de Silvana *Kréntánh* Antônio.

Observando o desenrolar apresentado neste capítulo, percebe-se que a historicidade Kaingang ao longo do século XX, que no Rio Grande do Sul enfrentaram problemáticas dentro dos chamados “Aldeamentos do Norte”⁷ explicam os contextos das atuais terras indígenas próximas as áreas urbanas da atualidade. Analisando o processo até a criação da Terra Indígena *Pã Nónh Mäg* e *Ka Mág* percebemos que são semelhantes ao de outras terras indígenas, sendo que os Kaingang tiveram que lutar para terem acesso aos seus direitos.

A relação com o tradicional território na atualidade está refletida na existência destas terras indígenas, pois as escolhas dos locais que se tornaram as terras indígenas em contextos urbanos (FIGURA 2) estão orquestradas pelas lógicas culturais desta etnia. O aspecto de ligação com o tradicional território faz com que os impactos da obra de duplicação da BR/386 atinjam o povo como um todo, percebe-se que na maioria das relações com os não indígenas (órgãos públicos principalmente), o que fica em primeiro plano no cotidiano deste povo é a ótica cultural dos Kaingang, como vemos em suas demandas de sustentabilidade (venda de artesanato ou trabalhos), educação e terra/território.

Observando a historicidade descrita sobre as terras indígenas apresentadas, percebem-se alguns pontos de convergência entre elas. Em maioria são constituídas de Kaingang advindos do norte do estado do Rio grande do Sul, aproximam-se de áreas urbanas para sustentabilidade econômica⁸, sofrem um processo de preconceito e invisibilidade por parte da sociedade não indígena.

⁷ Ver Introdução desta dissertação onde tem-se que no século XIX o governo da Província do Rio Grande do Sul para solucionar os conflitos de terras com indígenas, resolve adotar medidas a fim de confina-los em grandes aldeamentos no norte do estado. Esta política não cumprirá seu principal objetivo e os Kaingang nunca perderão suas relações com o tradicional território que circulavam até então.

⁸ Sustentabilidade: é um termo usado para definir ações e atividades humanas que visam suprir as necessidades atuais dos seres humanos, sem comprometer o futuro das próximas gerações; Sustentabilidade Econômica: no

Carlos Rodrigues Brandão, na obra “Identidade & Etnia; Construção da pessoa e resistência cultural” (1986) trabalha com ideias sobre a constituição da identidade sócio cultural, bem como a utilização desta para a resistência cultural em relação com outras sociedades. Segundo o autor, delimitamos as diferenças socioculturais para tornar o outro inimigo, assim, justificando sua dominação, diminuição.

A história dos povos repete seguidamente a lição nunca aprendida de que os grupos humanos não hostilizam e não dominam o outro povo por que ele é diferente. Na verdade, tornam-no diferente para fazê-lo inimigo. Para vencê-lo e subjugar-lo em nome da razão de ele ser perversamente diferente e precisar ser tornado igual: ‘civilizado’ [...] o artifício do domínio aquilo que é real sob os disfarces dos ‘encontros de povos e culturas diferentes’ – é o trabalho de tornar o outro mais igual a mim para colocá-lo melhor ao meu serviço (BRANDÃO, 1986, p.8).

Reportando aos estudos de Brandão (1986), para a análise das historicidades destas terras indígenas, pode-se explicar o motivo da sociedade não indígena invisibilizar e não reconhecer a cultura indígena Kaingang. Os desencontros sociais entre estas duas culturas, com interpretações de mundo singulares, causa na sociedade não indígena o medo da igualdade com a sociedade indígena. Assim, travar discursos de “nem índios são” e “lugar de índio não é próximo de espaços urbanos” é uma forma de desestruturar o outro, o indígena.

No entanto, para os Kaingang a resposta é contrária, sua defesa é na afirmação de sua identidade cultural, é na permanência nos seus tradicionais territórios, é a utilização da língua em seu cotidiano, na permanência de suas lógicas culturais quando em debates com órgãos públicos. Sobre isso Barth (2000), no estudo sobre grupos étnicos e suas fronteiras, afirma que quando duas culturas estão interagindo, quanto maiores as diferenças de valor, maiores as discrepâncias, maior é a concretividade de um grupo étnico.

[...] sistemas poliétnicos complexos [...] os mecanismos de manutenção de fronteiras devem ser muito eficazes pelas seguintes razões: (i) a complexidade está baseada na existência de diferenças culturais importantes e complementares; (ii) essas diferenças devem ser largamente padronizadas dentro de cada grupo étnico – [...] (iii) as características culturais de cada grupo étnico devem permanecer estáveis, para que as diferenças complementares que estão na base do sistema possam persistir diante de contatos interétnicos bastante próximos (BARTH, 2000, p. 39-40).

Portanto, a existência de terras indígenas Kaingang próximas a áreas urbanas não é um fenômeno isolado e singular para cada uma delas. A historicidade dos indivíduos e dos grupos que as compõem estão interligadas com o passado histórico Kaingang. Marshall Sahlins nos atenta que “o culturalismo é a formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua

relação com as alteridades global-imperiais” (SAHLINS, 1999, p.133). Conectados com às áreas indígenas criadas no século XIX no norte do Estado do Rio Grande do Sul, as espoliações do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a luta na redemocratização, o novo momento pós 1988 com a Constituição Federal, com a luta pelo reconhecimento indígena e a busca pela legalidade na permanência nas novas comunidades no final do século XX e no século XXI, são processos vividos e passados com o orquestramento das bases culturais deste grupo.

4 OS KAINGANG E A CONSTRUÇÃO ESPACIAL E SOCIAL DAS TERRAS INDÍGENAS *Pã Nónh Mãg* E *Ka Mág*

Este capítulo apresenta as relações e articulações entre Kaingang e natureza tomando como fio analítico eventos nas Terras Indígenas *Pã Nónh Mãg* e *Ka Mág*. Inicialmente trata do espaço humano e não humano tendo em vista para análise categorias do próprio universo indígena e logo após aborda as relações de parentesco dos Kaingang fundamentadas no mito cosmológico que continuam operantes mesmo que em contextos urbanos entre os Kaingang das duas terras indígenas.

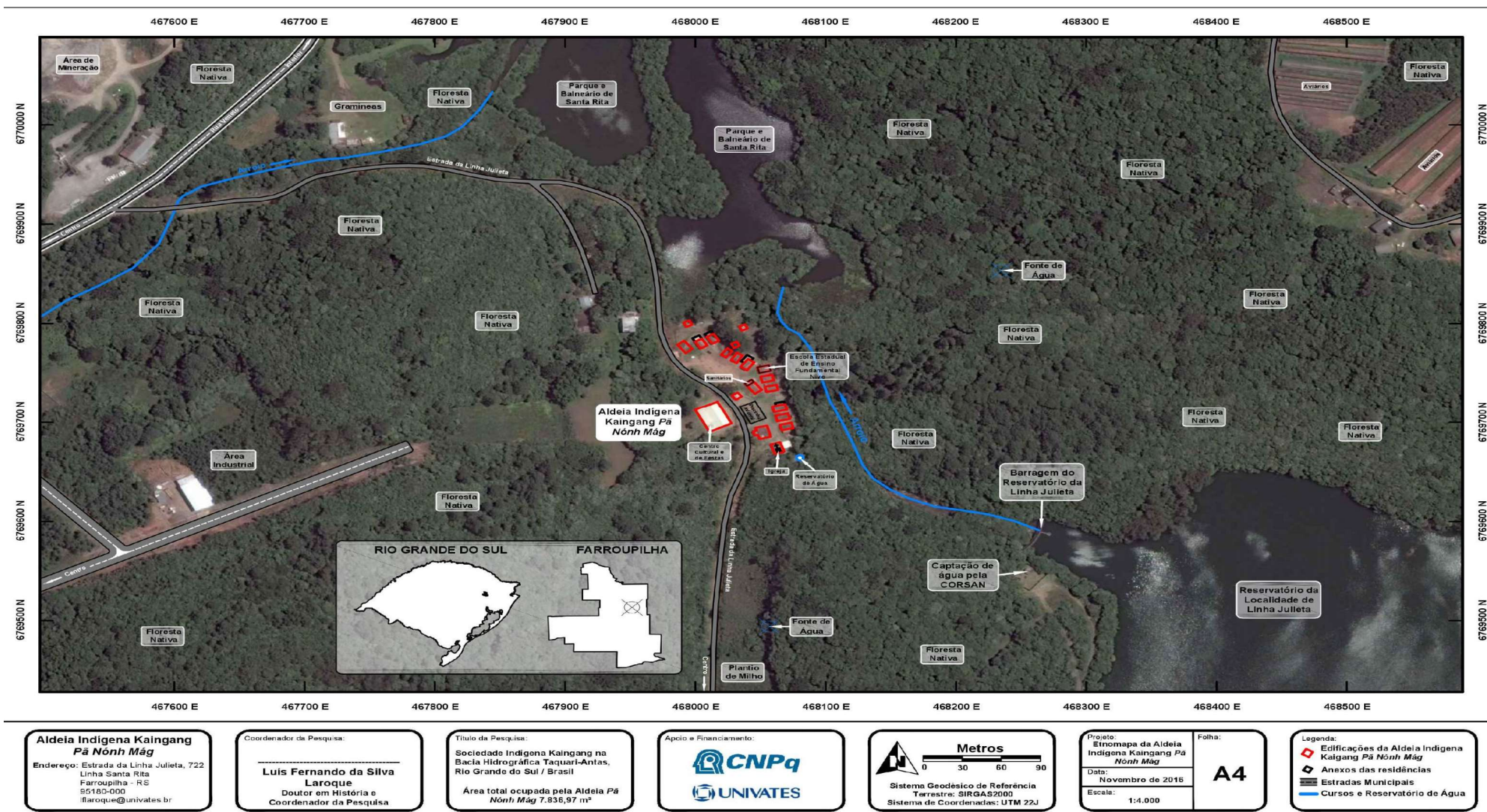
4.1 Construção sócio natural dos espaços Kaingang

Na Terra Indígena *Pã Nónh Mãg* existem vivências perceptíveis da relação dos Kaingang com a natureza em seu entorno. A denominação “*Pã Nónh Mãg*”, por exemplo, é uma nomenclatura da língua Kaingang para designar “que morros e montanhas vivem aqui com nós” (DIÁRIO DE CAMPO, 27/06/2017, p.1), pois assim como os indígenas vivem e ocupam tal espaço, o espaço natural (exemplificado aqui como morros e montanhas) também está ali, em pé de igualdade com os humanos.

Sobre isto, Patrick Pardini (1992) que trabalhou sobre a construção das paisagens a partir de povos amazônicos, articula que é comum entre as populações tradicionais este tipo de construção, pois esta é uma forma de verem o seu “eu” espelhado na existência de animais, plantas, entre outros. Assim como os mitos e as crenças dessas populações explicam a sua existência, o natural também representa a experiência do espelhamento do “eu” no mundo que os circunda.

Estudos antropológicos mostram que as sociedades indígenas da planície amazônica, via de regra, conferem aos animais e às plantas os caracteres subjetivos da pessoa humana: consciência de si, motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa, idênticas àquelas que os humanos mantêm entre si (PARDINI, 2012, p.592).

Durante a pesquisa para esta dissertação, juntamente com os indígenas das terras indígenas *Pã Nónh Mâng* e *Ka Mág*, foram elaborados etnomapas. Nos debruçando primeiramente sobre o etnomapa da *Pã Nónh Mâng* verificamos mais aspectos sobre o quesito de “relação sócio natural”. No Etnomapa (FIGURA 5) verificamos que em torno das moradias da Terra Indígena *Pã Nónh Mâng* existe um diversificado espaço com mata e córregos de água.

Figura 5 – Etnomapa da *Pã Nónh Mág*

Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES.

O conhecimento indígena extrapola o espaço limpo⁹ circunscrito da aldeia, pois ao percorrermos o espaço territorial da Terra Indígena e a “mata virgem”¹⁰ circunscrita no entorno dela. O Kaingang que nos acompanhou demonstrou uma rede de saberes interconectado sobre o pinheiro, urtiga, samambaia, água, antas e o tatu.

Caminhamos pela aldeia, subimos a estrada até o topo do morro onde, local utilizado para as roças de milho e mandioca, enquanto isto Aurio falava de conhecimentos indígenas e Rafael de seus conhecimentos como biólogo. Por exemplo, ao falar dos pinheiros Rafael tinha outra explicação para identificar a idade, o macho e a fêmea da espécie. Segundo Aurio, os Kaingang identificam o macho com uma tinta roxa que ele produz, item que a fêmea não o faz. Ainda caminhando, nos mostrou a *Korfê* o equivalente à Urtiga e o *Angorô* que é samambaia tradicionalmente utilizada como salada pelos Kaingang. O interessante é que eles não se alimentam dos exemplares que estão próximos às estradas, pois entram mais em contato com os poluentes. Portanto, Aurio demonstrou um conhecimento bastante vasto e preservado (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016, p. 3).

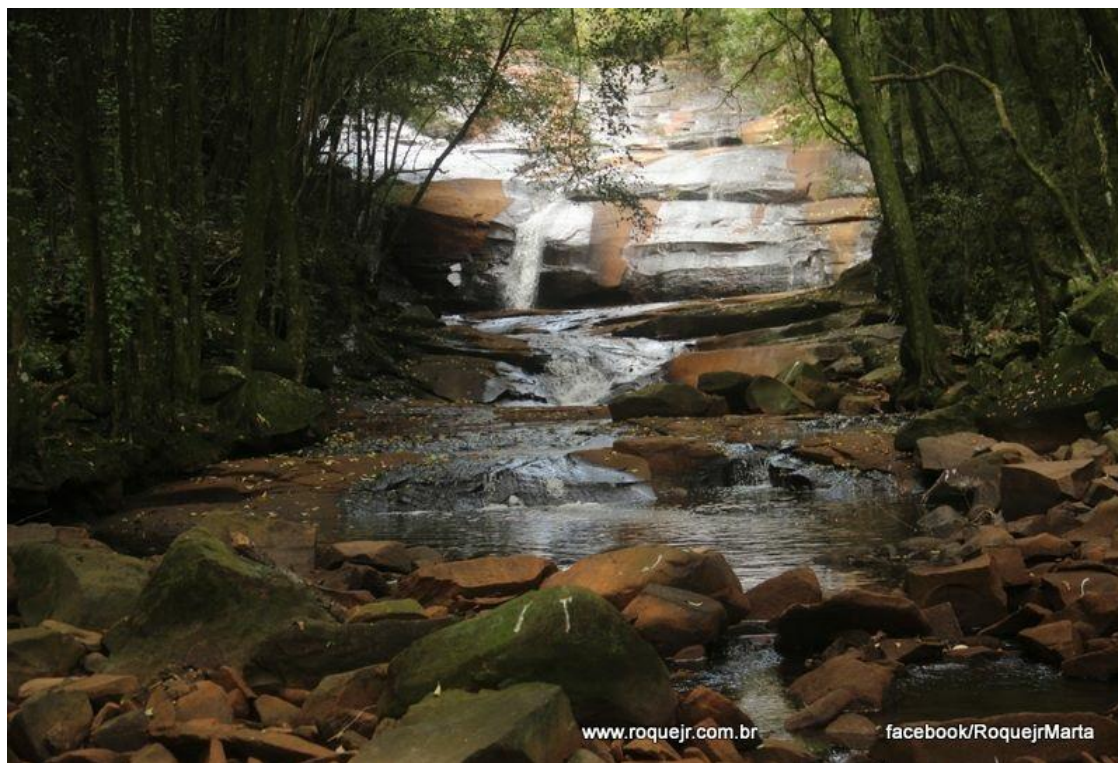
Na figura 5 também é possível verificar a existência de fontes de água e do córrego que está em poucos metros das moradias na aldeia.

Seguimos para outra fonte, logo encontramos, entre pedras, a água desta vez vertia do chão. O professor Rafael perguntou se era potável, Daniel como um anfitrião regozijando-se, responde afirmativamente, e prontamente se debruça sobre a fonte, imerge o rosto levemente na água e bebe (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016, p. 5).

Apesar dos percalços que as águas próximas, principalmente a que verte da Barragem do Reservatório da Linha Julieta, que em variados momentos de cheia atinge as moradias, existe uma valorização do córrego (FIGURA 6) devido ao uso deste espaço pelas crianças, principalmente ao que tangem banhos e brincadeiras. Ingold (2015) atenta que a antropologia precisa inclinar seu olhar sobre essa relação estendida e não sobreposta entre sociedades humanas e natureza, pois, segundo o autor a vida em suma é um movimento de abertura, não de encerramento. Segundo Rosa (2005), os Kaingang constroem as suas aldeias no domínio “espaço limpo”, sendo encontradas uma gama de fronteiras para com a “floresta virgem”, como o cemitério, sítio (área de cultivo rudimentar), lavoura, sede (local que concentra posto da Funai, escola, enfermaria, salão, entre outros.

¹⁰ O termo “mata virgem” aqui utilizado está baseado em uma interpretação Kaingang do termo. Segundo Rosa (2005), os Kaingang associam o domínio da “floresta virgem” a tudo aquilo que não foi transformado pela mão humana mas que nela possam existir os animais e os espíritos. No plano cosmológico, as “florestas virgens” estão a “casa dos espíritos animais”, a “casa do dono dos espíritos animais”, a casa de *migtán* (NIMUENDAJÚ, 1993, apud ROSA, 2005). Ainda, atenta Rosa (2005), que apesar das fronteiras e das distinções dos espaços, a perspectiva cosmológica deste povo existe por uma triade conectada entre “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”.

Figura 6: Córrego na Terra Indígena *Pã Nónh Mãg*



Fonte: Roque Júnior Fotografia (01/04/2017).

A relação com a natureza é construída desde a infância, o que é perceptível em dois exemplos. O primeiro foi o ensinamento de um Kaingang para com a sua filha em relação aos ninhos de formigas.

[...] uma das filhas de Aurio, menina de aproximadamente 8 anos que carregava consigo um pedaço de bambu começou a mexer em um formigueiro, situação que de imediato foi repreendida pelo pai, mas de forma amena, pelo fato de estar desrespeitando parte da natureza e portanto do próprio mundo Kaingang (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016, p.4).

O segundo exemplo ocorreu durante uma visita a *Pã Nónh Mãg* após uma chuva de verão, em que alguns bolsões de água se criaram carregados da própria terra, em um lamaçal forte. Sem hesitar três ou quatro crianças brincaram nas águas por horas (FIGURA 7), deitando-se de barriga para cima e flutuando como se estivessem à deriva em um grande lago.

Mariana nos levou para a frente do salão comunitário, onde logo abaixo das escadas haviam duas enormes poças de água, talvez criadas pelo trabalho de maquinário, mas consideráveis reservatórios de água com bastante lama. Lá estava Cris e sua irmã deitados na água, em um momento de diversão. Cris é um menino alto e magro de 8 anos, sua irmã é “Gôî” (escrita próxima ao pronunciado) de 2 anos. A cena era muito divertida e eles pareciam muito felizes (DIÁRIO DE CAMPO, 17/01/2017, p.1).

Figura 7 – Criança Kaingang no lamaçal



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES (17/01/2017).

Tim Ingold (2015) elabora a “teoria dos sistemas de desenvolvimento”, explicando que a vida social humana não é dividida em um plano separado do resto da natureza, mas faz parte do que está acontecendo em todo o mundo orgânico. Ou seja, para o autor História e Antropologia percebem as teias tecidas e não “feitas” (etnocentricamente) pelos humanos. Nesta percepção, os Kaingang relacionam-se com a natureza ao seu redor de modo a incorporá-la como parte essencial de uma rede de vida pulsante, por isso as formigas são respeitadas atentamente pelo indígena mais velho que ensina sua filha, por isso também, os pequenos indígenas divertem-se no lamaçal proporcionado pelo acúmulo de água; é a demonstração da sociedade humana que não coloca a natureza em um plano separado de sua existência.

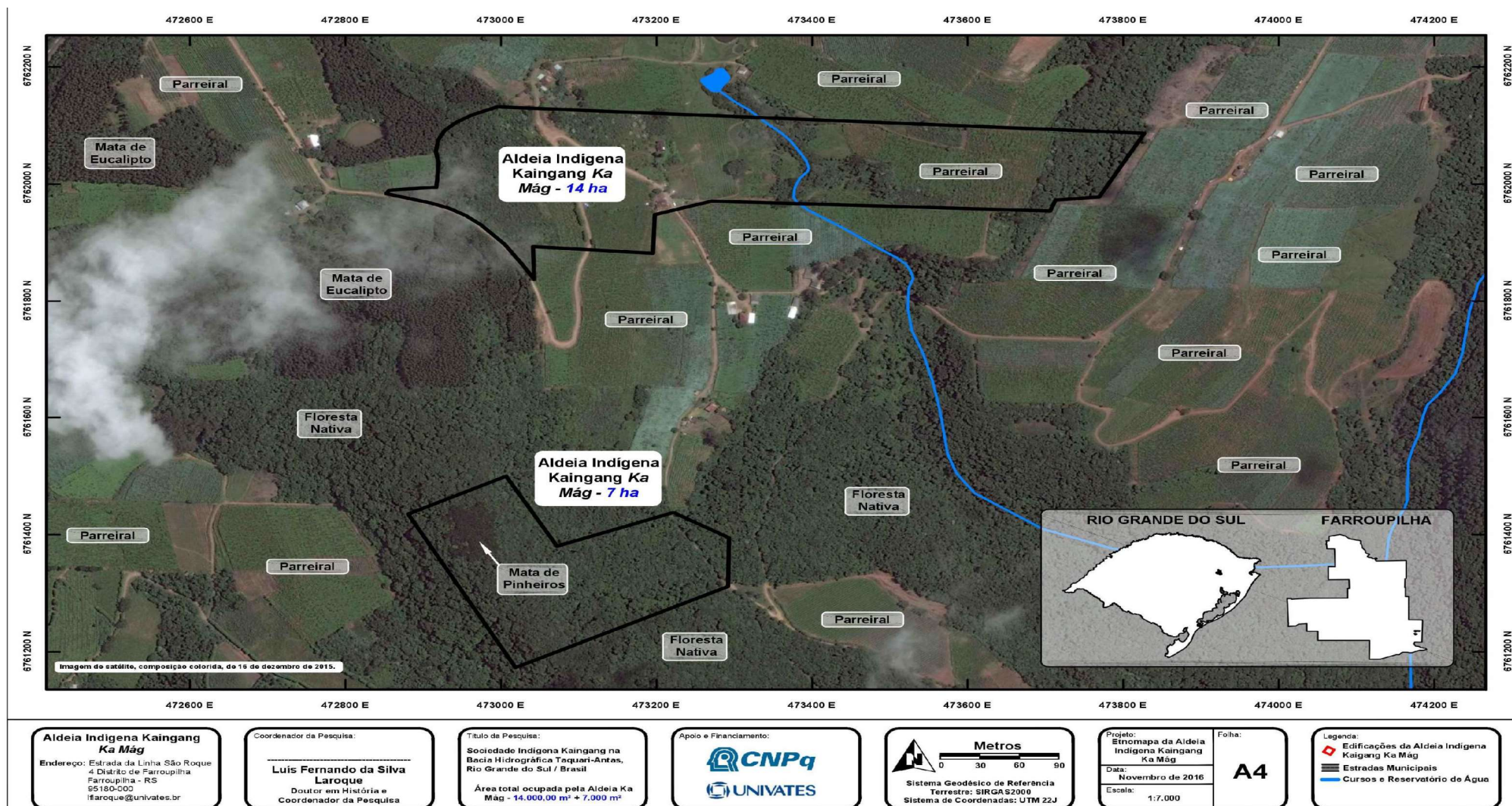
A relação de conhecimento, de reciprocidade, necessidade, respeito e confortabilidade em relação a natureza pode ser considerada uma extensão do “eu” existencial Kaingang, quando relacionam-se com as formigas, com a lama, com o córrego e tudo o que está torno da aldeia proporciona. Segundo Pardini (2012) é desta forma que o “eu” também é o “outro do

outro”, e por isso, a relação com o outro é baseada em saber que no “outro” há um “eu” existencial também.

Nesta trama universal de subjetividades e nesta humanização do não humano, o ‘eu’ humano e o ‘outro’ não humano assemelham-se no plano invisível e subjetivo da interioridade e diferenciam-se no plano visível e objetivo da fisicalidade (a forma corpórea, a aparência sensível, o comportamento), sempre passível de metamorfose. O outro também é um ‘eu’, ou seja, um sujeito dotado de um olhar (ponto de vista ou perspectiva) sobre mim. E o ‘eu’, como sujeito eminentemente relacional, é ‘o outro do outro’ (PARDINI, 2012, 592).

Viveiros de Castro (2007) também atenta para isto, pois o relativismo cultural moderno, durante um longo tempo, propôs a equivalência entre uma multiplicidade de representações sobre o mundo e uma natureza sob várias culturas. No entanto, basta considerar o que dizem as etnografias no caso ameríndio que ocorre o inverso: todos os seres vêem ou ‘representam’ o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais utilizam as mesmas ideias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, dos ritos e da guerra, dos xamãs, chefes, espíritos etc.

A Terra Indígena *Ka Mág* também possui um etnomapa elaborado com o auxílio dos próprios indígenas. Conforme referido, *Ka Mág* faz menção a uma grande árvore que existe no local, seguindo a mesma lógica de continuidade entre sociedade e natureza (DIÁRIO DE CAMPO, 27/06/2017, p.1). Observando o etnomapa (FIGURA 8), temos as delimitações do terreno através dos 21 hectares adquiridos. No entanto, em visita a terra indígena, tivemos a possibilidade conhecer delimitações através da lógica cultural indígena. Segundo uma das lideranças Kaingang com a qual estabelecemos interlocução, as delimitações são as seguintes: a oeste a colina, a noroeste cemitério indígena (com apenas uma pessoa sepultada), a leste uma mata fechada e a sudeste o despenhadeiro de uma colina (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2016).

Figura 8 – Etnomapa da *Ka Mág*

Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas da UNIVATES.

Com base nas reflexões de Descola (2015) compreendemos porque é possível a criação de fronteiras simbólicas elaboradas a partir da interpretação da natureza. Segundo Descola (2015), após o século XVII as sociedades Modernas Ocidentais criaram uma separação existencial entre sociedade e natureza que é encontrada atualmente. No entanto, as sociedades tradicionais não o fazem de tal forma e é por isso que verificamos uma igualdade existencial entre a sociedade e natureza da maioria dos povos tradicionais.

Naturalismo não é apenas a ideia de que a natureza existe, que certas entidades devem sua existência e desenvolvimento a um princípio que é estranho tanto à sorte quanto à vontade humana. Segundo o autor, por exemplo, o naturalismo inverte a premissa ontológica do animismo, uma vez que **ao invés de** afirmar uma única identidade para alma e uma **diferenciação dos corpos**, baseia-se na **descontinuidade das interioridades e continuidade material** (DESCOLA, 2015, p.21, grifo nosso).

Descola afirma que ao contrário de corpos diferenciados e existências isoladas, é possível existir uma relação em que a interioridade (humano) é descontinuada, a fim de ser continuidade em uma outra materialidade (natureza). No caso dos Kaingang, mesmo que estejam delimitando fronteiras, eles utilizam de elementos da natureza (como a colina e a mata fechada), misturam com elementos sociais (como o cemitério) e os fazem existirem em uma externalidade sócio cultural complexa.

Semelhante ao que acontece na *Pã Nónh Mãg*, na *Ka Mág* existem vertentes de água de grande valoração e interação social para os indígenas do local. Este aspecto também é visto nas outras terras indígenas na atualidade, como é o caso da *Jamã Ty Tãnh* em Estrela, alvo de estudo recente, conforme:

É possível afirmar que na atualidade, as lideranças Kaingang, ao lutarem pela terra e pelo reconhecimento do espaço ocupado como Terra Indígena, o fazem como sendo uma luta pela natureza. Sendo assim, é uma luta pela vida da água, das plantas, das pedras, dos animais, enfim, de todos os seres. Observa-se também, a partir da fala das lideranças indígenas das *emãs* impactadas direta ou indiretamente pela duplicação da BR-386, que ao reivindicarem terra, o fazem não para um grupo em específico, mas para todas as *emãs*, pois a terra é um bem coletivo onde “todos podem morar” (SILVA, 2016, p.56).

Segundo Lappe (2015), em estudo sobre a Terra Indígena *Foxá* em Lajeado a água para os Kaingang também serve como remédio; pode ser a água do - mato ou a água retirada dos gomos da taquara. Analisando o interlocutor a seguir, a autora aponta que a água corrente, que nunca seca, tem força preventiva e curativa. Também algumas plantas aquáticas são consideradas um bom remédio, pois crescem por cima da água, boiando, adquirindo dela seu poder, que as fazem não acabar.

Água também tem a utilidade. Às vezes nós tamos no mato aonde não tem água, mas tem água. Tem um cipó que tem água. – E que cipó é esse? - aqui não tem, não existe. Agora pra lá [referindo-se a Nonoai] tem muito. E como tem a taquara, também que tem água que é muita boa pra tosse cumprida. É aquela tosse que a criança tosse, tosse e acaba morrendo né. Então a gente tem que dá aquela água pra criança. Tem que ir no mato corta os gomo de taquara, colhe a água daí dá pra criança toma. De preferência no gogó do bugio. O bugio tem um gogó grosso, um copinho assim na goela daí despeja dentro daí dá pra criança bebe, só que a criança fica com uma voz que nem a voz do bugio, grossa (EC, 08/05/2012 apud LAPPE, 2015, p. 137).

Nas simbologias aderidas aos elementos naturais, os Kaingang na atualidade reafirmam o seu viver com uma relação estrita entre a sociedade e a natureza. Mesmo que a lógica não indígena das delimitações seja por hectares ou cercas, estes indígenas aderiram a uma variada gama de elementos naturais aspectos simbólicos que demonstram uma outra lógica: a água, a colina, o cemitério como delimitações. A lógica cultural Kaingang orchestra toda a relação entre sociedade e natureza e são vistas corriqueiramente nas terras indígenas *Pã Nónh Mâng e Ká Mag*.

4.2 Rastreado os espaços territoriais Kaingang com relação parentesco

A mitologia consiste em um pensamento intelectual, perceptivo, sensível que integra os aspectos qualitativos de uma dada realidade. O movimento temporal do mito enfatiza a sincronia, a ordem não cronológica, a qualidade inconsciente, a combinação dos elementos por meio da repetição e da inversão (ROSA, 2011).

Os Kaingang possuem um mito fundante que demonstra alguns dos motivos da relação com território ser presente em seu cotidiano apresentando-se como espaço coletivo social e não como aspecto utilitarista/exploratório do território. Acreditam que em tempo mítico houve uma grande inundação e somente no alto da Serra *Crijinjimbé* restaram áreas secas, mas certo dia um buraco abriu-se e nasceu os Kaingang da metade clânica *Kamé*; a noite de um evento semelhante nasceria os Kaingang da metade *Kairú*. Estes dois ancestrais míticos trataram de povoar o mundo, criando não somente os seres humanos, mas também todo o ambiente natural de seu território um atributo fundamental da organização social dos Kaingang é a divisão nas metades exogâmicas¹¹ *Kamé* (pintura comprida, *râ téi*) e *Kanhru* (pintura redonda *rã rôr*) que se opõem e se complementam, enfeixando a organização social Kaingang.

¹¹ Exogamia: cruzamento de indivíduos não aparentados ou com grau de parentesco distante.

Os KAMÊ estão relacionados ao Oeste e á pintura facial com motivos compridos (râ téi) e os KANHURU relacionados ao Leste e á pintura facial com motivos redondos (râ rôr). Como veremos no tópico seguinte, cada metade comporta duas seções: na metade KAMÊ, as seções Kamê e Wonhétky; na metade Kanhru, as seções Kanhru e Votor (VEIGA, 2006, p. 80- 81).

Ao falar do começo do mundo, a mitologia Kaingang ensina e orienta as futuras gerações ao respeito dos valores que devem cultivar; são práticas tradicionais que não devem ser abandonadas; são mitos que explicam o espaço geográfico da territorialidade Kaingang, ou que dão sentido à existência das plantas e dos animais (CLAUDINO, 2013). Segundo o antropólogo Rogério Rosa (2011), os mitos Kaingang configuram-se como narrativas que indicam a origem, o destino, a eternidade, as trocas simétricas e assimétricas, o processo de comunicação de humanos e não humanos em um determinado território.

Telêmaco Borba publicou o mito de origem da coletividade Kaingang, narrado pelo Cacique Arakxó, que conta a história dos irmãos mitológicos *Kamê* e *Kanhru* que, após o grande dilúvio, saíram do interior da serra *Crinijimbé*.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo **toda a terra habitada por nossos antepassados [...]** Só o cume da serra *Crinijimbé* emergia das agoas [...] Depois que as agoas seccaram, os *Cainganges* se estabeleceram nas immediações de *Crinijimbé*. Os *Cayurucrês* e *Camês*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; [...]. (BORBA, 1908, p. 20-21, grifos nossos.).

A transmissão da metade para as novas gerações é de modo patrilinear, ou seja, os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade e seção de seu pai. Esse procedimento contínuo, através das gerações, estabelece o caráter patrilinear da sociedade Kaingang . De modo geral, os membros de uma mesma metade são referidos pelos Kaingang como *kaitkô* (parente, primo), em oposição a *iambré* (cunhado), como são referidos genericamente os membros da metade oposta (VEIGA, 2006). Ainda, conforme Baldus (1937), os Kaingang sempre casam-se com as metades opostas e tendo filhos, de qualquer gênero sexual, descendem diretamente do pai.

A metade *Kamê* representa o sol, caracteriza-se por símbolos de riscos e os indígenas que fazem parte desta metade são de personalidade emotiva. Os *Kairu* representam a lua, caracterizam-se por círculos e sua personalidade é racional. Segundo a concepção Kaingang, *Kamê* e *Kairu*, isto é, o dia e a noite, precisam se encontrar para juntos também estabelecerem o equilíbrio social. Para Nimuendajú (1993), as metades clânicas, *Kamê* e *Kanhru*, representam para os Kaingang compartilhar de um grupo específico e ter obrigações

rituais e sociais reguladas socialmente. Essas metades encarnam um princípio dualista geral. Curt Nimuendajú (1993) demonstra que *Kamé* é o sol e o *Kanhru* é a lua, grupos exogâmicos possuindo pintura corporal diferencial: riscos e pintas.

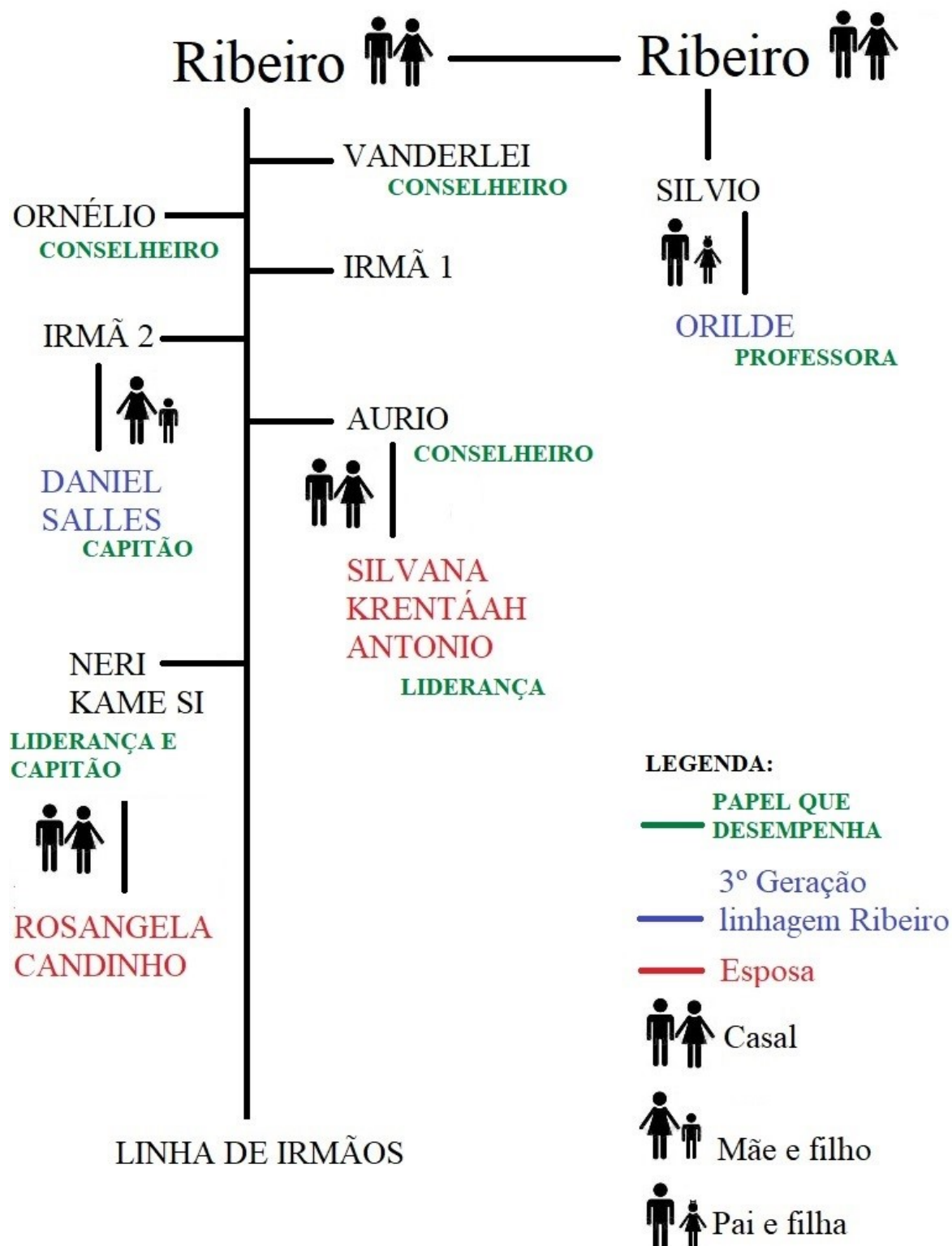
É apropriado salientar que quando utilizamos o termo “família” ou “parentesco” não estamos tratando dos conceitos clássicos para “casamentos” e “parentes de sangue” utilizados na maioria das sociedades ocidentais ou ordens cristãs. É válido lembrar que para os Kaingang, independente de consanguinidade ou não, a metade oposta a sua é chamada de *iambré*¹², que na maioria das vezes é traduzido como cunhado (VEIGA, 2006).

Na perspectiva cultural Kaingang sociedade e cosmologia caminham juntas necessitando que vários aspectos culturais estejam em sintonia para o equilíbrio social (VEIGA, 2006). Com base em estudos históricos pressupõe-se que os Kaingang realizavam uma movimentação frequente pelo território, até então não modificado pelo processo colonizatório não indígena. Segundo Becker (1995), o aspecto de movimentação Kaingang dava-se a partir das concepções também da sustentabilidade econômica, pois obtido o alimento ou realizadas caçadas e coletas durante um período em tal local, dedicavam-se na busca por um outro local para o mesmo tipo de retirada de alimentos, visando que o primeiro sofra o seu processo natural de recomposição para um outro possível reabastecimento.

O caso dos Kaingang que se movimentam por territórios bacia hidrográfica do Cai é um emaranhado desta complexa teia de relações de parentesco como é verificado no organograma (FIGURA 9). A exemplo, vejamos na atualidade quem compõe o grupo de lideranças: Cacique Silvana *Kréntánh* Antônio, os aconselhadores são Aurio, Ornélio e Vanderlei e os capitães são Daniel e Neri. Aurio, Ornélio, Vanderlei, Neri e a mãe de Daniel são irmãos de sobrenome Ribeiro, ainda existe uma segunda irmã. A mãe de Daniel mora em Guarita e o sobrenome de Daniel é Salles, contudo é conhecido como Daniel Ribeiro. Aurio Ribeiro é casado com a Cacique Silvana *Kréntánh* Antônio. A professora Orilde Ribeiro é filha de Silvio Ribeiro, que fica primo dessa linhagem de irmãos, ambos vivem na *Pã Nónh Mâng* (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2016).

¹² A escrita é estimada, visto que no depoimento abaixo está “iaprê”, seguindo a pronuncia do interlocutor.

Figura 9 – Organograma das relações de parentesco encontradas nas Terras Indígenas *Pã Nónh Mäg e Ka Mäg*



Fonte: da autora.

Seguindo os resultados da pesquisa, os irmãos Vanderlei, Ornélio, Neri, Aurio, Irmã 1 e Irmã 2 são da metade *Kairú*. Conforme o interlocutor, eles são “quase que todos da mesma família”.

Que é o *Kamé*, o *Kanhrã*, nós mantemo porque veja bem que a nossa família, que a nossa família da comunidade do cacique Neri são quase que todos da mesma família né? Então, isso é necessário tê, é necessário aparecê, né? As marca que é o *Kamé*, o *Kanhrã* e todas as outras comunidades, os outros caciques já identificam pelas marcas né? (E2A, 15/05/2015, p.4-6).

Depreende-se que estes irmãos são *Kairú* por uma série de fatos. Primeiro, a pintura corporal redonda utilizada por Aurio durante uma dança realizada na comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 10/07/2014). E, também, a fala da interlocutora Rosangela, esposa de Neri.

Olha, até ontem nós tava falando com o Seu Daniel com a Berenice sobre esses *Ranran* né (nome genérico para as duas marcas) e é importante esses. **Que nem o Neri é *rã rôr* e eu sou já *rã téi* né, então, todos os meus filhos são *rã rôr***, que nem a minha guria né ela, ela tá com o *rã téi*, então também é importante isso aí. Eu aprendi bastante com a família do Daniel isso aí, com a esposa dele né, que ela usa bastante isso aí né, então isso aí é bom. Eu acho, acho, é isso (E6, 24/04/2017, p.4).

No entanto, Neri possui em seu nome a palavra “Kame”, mas supõe-se ser uma nominação escolhida pelos *seus opostos* durante o batismo indígena, pois também não é possível inferir se “Si” significa algo da metade *Kamé*¹³. Veiga (2006), aponta que toda a cerimônia de um Kaingang é gerida por pessoas da metade oposta a sua, o que não anula um emaranhamento tão forte, a ponto de misturarem o uso das metades clônicas.

No mesmo sentido, o relato de um dos interlocutores, Daniel Salles, falando que sua metade seria uma, mas que por vivência apresenta-se como outra. O Entrevistado 2, explica que por descendência ele seria um *Kanhru* (pintura redonda *rã rôr*), mas que seu pai foi criado e adotou o *Kamé* (pintura comprida, *rã téi*), mesmo que seus tios tenham continuado *Kanhru* (pintura redonda *rã rôr*):

[...] e aí eu, eu como sobrinho deles também sou da parte da outra metade, da metade, da metade Kai, é, Kairu dos *rã rôr*, por causa que o meu pai é criado, foi criado e respeitado e assumiu a a metade Kairu, a metade *rã rôr*, né. Então hoje eu sou *rã rôr*, por causa da criação do meu pai. Eu seria na verdade então um *rã téi*, mas como criação e como adquiriu essa, essa, marca pra ele, então hoje eu sou um *Ranror*, quanto os irmão dele por parte de pai se identifica como *rã rôr*. Então, ele é um *rã rôr*, então tudo isso eu tive que voltar a conhecer os meus parentes, as minhas metades né. E hoje tamo aí né, tamo cultivando, tamo lutando, eu tenho uma pessoa, a minha esposa, a minha mulher, ela bate muito em cima disso, né, defende defende

¹³ Considerando a metodologia, não foram realizadas perguntas diretas sobre os assuntos que os indígenas optam por não falar, respeitando assim seu protagonismo e poder de decisão. Ao longo da pesquisa houveram tentativas de esclarecimento do fato, mas não foi possível sua supressão.

sempre as marcas, defende sempre a cultura dela que nasceu, se criou e permanece, com a família dela né (E2C, 24/04/2017, p.3).

Segundo o relato do interlocutor 2, a relação que Daniel Salles possui com o *Kanhru* (pintura redonda *rã rôr*) é tão marcante que aparentemente ele adota o ser *rã rôr*, por ter sido criado como tal, assim como seu pai, apesar de ambos por descendência serem *Kamé* (pintura comprida, *râ téi*). No entanto, sabe-se que a questão de dualidade e complementariedade entre *Kamé* e *Kanhru* é tão forte que é possível ocorrer este tipo de situação, em que um indígena convive tanto com sua metade oposta que acaba por identificá-la a si mesma, devido a um processo dinâmico da própria interpretação utilitária destas metades.

Em relato, Silvio e Orilde Ribeiro (pai e filha) são da metade *Kanhru* (pintura redonda *rã rôr*). Possivelmente o pai dos irmãos Ornélio, Vanderlei, Aurio, Neri, irmã 1 (mãe de Daniel) e irmã 2 é irmão do pai de Silvio Ribeiro, porque possuem as mesmas metades a descendência é patrilinear, conforme:

Antes, antes, de eu vir mora aqui, no caso, eu não sabia, eu não tinha noção dos *Ranror*, como a maioria fala. Dai como eu comecei a participar do grupo saberes indígenas, que tem no caso dos professor, dai ai que a gente sempre discute com os mais velhos nos, nas reunião quando a gente sai. Dai eu tive noção do que que é, dai eu fui me aprofunda também, tenta pesquisa pra saber que que é isso. Dai eu descobri né, que na verdade eu faço parte dos *rã rôr*, marca da bolinha né [...] e o meu pai também (E8, 24/04/2017, p. 2)

A presença das metades clônicas no cotidiano Kaingang ocorre pela constituição existencial, pois o corpo não é concebido pela matéria, mas sim pelo espírito e pela forma como ele é cultivado dentro do corpo ou em relação aos outros espíritos e corpos. Patrícia Carvalho da Rosa, ao trabalhar com indígenas Kaingang que moram em Porto Alegre, atenta para tais construções:

A pessoa Kaingang, segundo relatos de alguns interlocutores, é constituída pelo corpo. **Mas pelo corpo em relação ao seu espírito.** Ambos, sofrem cotidianamente, intervenções que envolvem a alimentação consumida no contexto doméstico, atividades relacionadas as tarefas da casa, de cuidados com a roça, conhecimentos sobre as relações políticas e também práticas e rituais envolvendo a figura do kujà. Tais práticas são contínuas, por vezes quase invisíveis, marcadas por atividades rituais, como banhos periódicos com remédio do mato e outras atividades públicas como caminhadas no mato para conhecer e aprender sobre as ervas, os animais e outros temas relacionados a relação do corpo com a natureza. **No entanto, sempre coletivas, envolvendo pelo menos dois sujeitos, seja a mãe (manh) e as filhas (kósín), sogro (kakra) e genro (jamré), avós e netos, aluno e professor.** No referencial teórico Jê tal aspecto apresenta-se como reflexo da lógica da complementaridade entre os Kaingang, onde, idealmente, as atividades são realizadas e compartilhadas aos pares. As práticas relacionadas à formação do corpo e do espírito não são desvinculadas, relacionando-se de distintas maneiras. Pelo que pude apreender em campo, corpo e espírito, embora tenham origens distintas, constituem um mesmo ser Kaingang (ROSA, 2008, p.20).

Na atualidade, para além das próprias vivências com as metades clânicas, é presente a preocupação dos pais para com que seus filhos encontrem casamentos nas festividades. O exemplo das festividades que ocorrem durante o mês de abril, por vezes avançando até maio, são seguidos e descritos pelos indígenas como “para a juventude aprender”. É de exemplo o Concurso de Índia Mais Bela, em que a exposição da mulher, demonstra uma possibilidade de conhecer pessoas de outras comunidades (DIÁRIO DE CAMPO, 02/04/2016). E, para além disso, exercitar que conheçam pessoas da metade oposta, a fim de assegurar os casamentos pautados nesta relação. É o que corrobora o interlocutor:

E, hoje claro é passado pra comunidade o conselho faiz essa parte de passa toda essa informação, principalmente pra juventude, essa parte do... das diferenças, no caso do *Kamé* e do *Kairú* (E2A, 15/05/2015, p. 6).

No ano de 2014 os Kaingang da Terra indígena de *Pã Nónh Mãg* realizaram uma festividade, as quais mencionaram “encontros dos parentes”. Sobre isto temos:

Segundo o Cacique, o dia era para a Festa dos Parentes [...] aos poucos as pessoas das outras comunidades foram chegando. Primeiro uma lotação da Terra Indígena Foxá e da Terra Indígena Tabai. Depois da Terra Indígena Por Fi Gá e Terra Indígena Morro do Osso chegaram em seguida. Algumas pessoas destas duas últimas terras indígenas chegaram de carro. Procuramos cumprimentar quem conhecíamos e deixamos a euforia inicial da chegada dos parentes sem interrupções de nossa parte (DIÁRIO DE CAMPO, 05/04/2014, p.2).

É possível elencar narrativas relevantes sobre a importância da constituição familiar que continua sendo ensinada aos mais jovens. Neste sentido, temos:

É pra isso que a gente... se por um lado os Kaingang né... principalmente... (inaudível) nossas comunidades aqui até hoje né... até... sempre que vai consegue, aconselha a juventude que case, que monte sua família né... com o próprio índio. Que o índio não pode misturá né? Quer dizer, não pode misturá com o branco né? (E1A, 12/04/2015, p.08).

Os adultos da comunidade explicam que é necessário realizar estas festividades para que os jovens de Terra Indígena e metades clânicas diferentes se encontrem, conversem, se entendam e quem sabe se casem. Neste dia estavam presentes vários Kaingang das terras indígenas referidas. No ano de 2015 a festividade ocorreu na Terra Indígena *Por Fi Gá*, em São Leopoldo, e desta vez, considerando as relações de reciprocidade, os Kaingang da *Pã Nónh Mãg* que foram para *Por Fi Gá*. Neste sentido considerando o estudo de Ricardo Cid Fernandes, aponta-se:

A parentagem é uma categoria que amplia as relações contidas no domínio do grupo doméstico, sejam estas reais ou fictícias. Esta categoria nativa pode ser aproximada da categoria analítica ‘kindred’, conforme analisada por Murdock, Fox e Freeman.

Com efeito, a parentagem reúne ocasionalmente indivíduos relacionados por laços bilaterais de parentesco, assim como por indivíduos identificados como próximos. Como o kindred, a parentagem não se configura como uma unidade corporada e exógama – os indivíduos que dela fazem parte se reúnem para fins determinados em ocasiões determinadas, nas quais a participação é sempre optativa. A finalidade da parentagem tampouco é definir as unidades de troca entre os Kaingang, mas dar realidade, principalmente através dos ajutórios, a uma moralidade específica (FERNANDES, 2004, p.135).

Não é incomum a preocupação da etnia Kaingang para com os casamentos, pois garantindo o casamento pautado na cosmologia, ela será mantida, assim existe uma afirmação da transmissão das metades clânicas dos pais para os filhos (as). A união das metades clânicas opostas *Kamé* (pintura comprida, *râ téi*) e *Kanhru* (pintura redonda *rã rôr*) representa um grande momento para a cosmologia deste povo, pois neste momento o equilíbrio entre forças opostas ocorre.

[...] eu como, como casei com uma mulher, uma moça da aldeia de Nonoai, **eu me profundi muito é, pra mim buscar a a reconhecer o meu, o meu irmão, o meu iaprê, o meu karkré**, né, voltando, voltando após quase quinze ano, voltei a aldeia do Guarita pra mim buscar e também reconhecer quem que era eu, quem que era meu parente. Então eu voltei, voltei depois que os meus filhos nasceram (E2C, 24/04/2017, p.3, grifo nosso).

Outro exemplo são as relações entre parentes de áreas indígenas em contextos urbanos. Os relatos de indígenas na comunidade Farroupilha apontam para relações principalmente com a Terra Indígena *Foxá* em Lajeado, *Por Fi Gá* em São Leopoldo e Morro do Osso em Porto Alegre (DIÁRIO DE CAMPO, 05/04/2014). Também, a partir de outros relatos, indicam que possuem relações com as terras indígenas Guarita e Nonoai, ambas no norte do estado (DIÁRIO DE CAMPO, 05/04/2014).

A constituição do espaço e a distribuição dos grupos neste é pautada em uma visão totalmente ligada a cosmologia Kaingang, que avançam sob fronteiras e empecilhos criados pelos não indígenas. Estes aspectos estão presentes em questões como as lideranças e suas parciaisidades percorrendo áreas diferenciadas entre bacias hidrográficas no século XIX. No século XX, a constituição dos núcleos Kaingang também faz com que pautem aspectos na distribuição atual do território.

[No século XIX] Estes índios, senhores da terra, **viviam em pequenos grupos formados por famílias entrelaçadas e parentes chegados**; seus alojamentos eram formados por ranchos de beira-chão, cobertos por folhas de palmeira, com tamanho e configuração diferentes de acordo com o número de ocupantes, status e hierarquia grupal. O ambiente natural preferido eram as matas situadas nos lugares mais altos do Planalto Rio-Grandense, **em meio aos pinheirais de onde podiam dominar com a vista a vizinhança do alojamento**; localizavam-se também a uma relativa distância de rios ou arroios (BECKER, 1976, p. 16-17, grifo nosso).

Viveiros de Castro (2002), ao tratar dos povos amazônicos, já atentava para a sociabilidade amazônica a partir de seus próprios conceitos de parentesco, pois o parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à “afinidade” a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consaguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humana atualizar. Neste sentido, para o autor existe um emaranhado enorme, que envolve também o papel do Outro, na constituição da afinidade e nas relações de parentesco.

Mesmo um comércio ligeiro com a etnografia amazônica leva qualquer um a se dar conta de que os **‘quadros sociológicos mais vastos’** são, naquela região, realmente vastos, incluindo muito mais que apenas outros grupos locais da mesma família étnica ou linguística - e não me refiro aqui a outras ‘tribos’, ou aos grandes heterogêneos sistemas regionais pré-colombianos. Os quadros sociológicos vão tão longe quanto as sociologias nativas vão; e essas mobilizam uma váriada multidão de Outros, humanos como não-humanos, multidão que não é nem distribuível, nem totalizável de modo evidente (CASTRO, 2002, p.414).

Valendo-se de Viveiros de Castro (2002) e dos apontamentos em relação aos ‘quadros sociológicos mais vastos’, observa-se certa semelhança na população Jê Meridional, ou mais especificamente os Kaingang. Em pesquisa de campo, foram observadas que para além de “apenas” possuírem laços de parentesco consanguíneos, os Kaingang têm nesta trajetória de vida uma distribuição espacial ligada a culminância de casamentos e ensinamentos latentes. O depoimento da esposa do aconselhador Vanderlei, Sra^a Marlene saiu de Tenente Portela e veio aos acampamentos da liderança Neri próximos da rodoviária de Farroupilha.

Outro relato de família constituída em uma distribuição espacial para além de outras terras indígenas, em variados espaços (territorial, social e cultural) dos Kaingang, bem como a preocupação com o encontro das metades. Conforme segue:

Nóis se encontremo, com o Seu Neri né? Ai nóis conversemo e dai ele gostou de mim eu gostei dele, daí minha mãe não queria esse casamento e o meu pai queria né. Até o meu pai falou naquela época o Neri não tinha muitas condições porque ele era morador novo lá da aldeia que eu te falei. Dai meu pai, a minha mãe não aceitava ele e o meu pai aceitava ele. Dai até meu pai propostio, ele disse – você gostou da minha filha, ela te gostou, então eu faço esse papel de pai e mãe pra ti, que hoje tu não tem pai, teu pai também mora lá longe, então você faça os papel, eu faço esse casamento de ocêis. Mas o Neri [disse] **se eu gostei da sua filha eu vou ter que assumir ela até o resto da vida dela – e o que tá acontecendo** (E6, 24/04/2017, p.8, grifo nosso).

Segundo Viveiros de Castro (2002) sejam quais forem as situações e os personagens envolvidos, todas essas relações evocam o mesmo fundo de valores e disposições, como atesta o simbolismo comum em que se exprimem: elas são todas declinadas em um clima de afinidade. Os Kaingang encaram a sociabilidade envolvendo a movimentação temporária de

pessoas pelas comunidades, como algo benéfico e fundamental para a organização social Kaingang. A exemplo o caso do Sr. Gomercindo, indígena Kaingang da comunidade de Nonoai, que costuma receber visitas da família de seu genro Daniel, e que por outro lado, realiza visitas com seus familiares na Terra Indígena *Pó Nãnh Mág*.

O Cacique Neri convidou o *kujã* Gomercindo Salvador para coordenar as falas e as danças. Sr. Gomercindo é sogro do Capitão Daniel, está cursando o Ensino Médio e mora na comunidade Kaingang de Nonoai. Cacique e *kujã* pediram para que gravássemos suas falas referentes a cultura e a luta indígena na atualidade. [...] A filha do Sr. Gomercindo é quem coordenava as comidas, ela também pediu que gravássemos sua fala. Explicou sobre o bolo tradicional feito na brasa e o *fujã* que estava sendo preparado na panela. Outro cozinheiro, que preparava a carne, nos explicou sobre a caça de alguns passarinhos que estavam sendo preparados ali e a importância do fogo e a fumaça para o preparo das comidas e para os indígenas. [...] Antes do almoço, Sr. Gomercindo e pessoas da comunidade realizaram a dança. Ela aconteceu no campo de futebol, mesmo chovendo. Os Kaingang dançaram com os pés no chão em meio a terra molhada. Gomercindo estava pintado da metade *Kairú* e puxava o canto, seguidos pelos os meninos e meninas *Kamé* e outras duas pessoas de cada metade clânica que tocavam instrumentos. A dança durou cerca de meia hora (DIÁRIO DE CAMPO, 10/07/2014, p. 2).

Outro aspecto, dentro do emaranhado cosmológico Kaingang do parentesco e ensinamentos, é a preocupação com a língua tradicional. As narrativas a seguir ilustram que, para além de terem suas metades clânicas, precisam exercitar sua linguagem, pois trata-se de um aspecto relevante para identidade Kaingang.

Importante né. Que nem o Seu Neri né, ele cobra bastante também os filhos dele né, os neto, deles hoje, ele tem seis neto né, então ele quer ver esses neto dele, falando só em Kaingang, ele cobra muito os filho dele “não, olha vocês tem que ter uns filho de vocês, falando em Kaingang”. Só que hoje né, como a gente tá fora e os nossos filhos tão também estudando fora né, eles tão, as vezes chega até falar português com ele né, até minhas menina então eu já falo em Kaingang com ela, mas o Neri me cobra muito também né, me cobra bastante. O Neri fala mas também ele fala pouco né, só que ele diz: ó muié, se eles não fala só em Kaingang comigo eu sou capaz até de separar de ocê. Aham, ele já me cobrou, ele disse pros meus filhos: ce vocês não fala em Kaingang comigo, eu deixo da mãe de ocês, ou vocês falam, ou vão perder eu. Então, é importante pro Neri, é muito importante pra ele, ele cobra bastante (E6, 24/04/2017, p.4).

Porque sempre se pensa, né que uma comunidade indígena é como se fosse uma família normal, uma família comum, né? Entre pai, mãe é cria uma família, educa uma família, é cultiva o cotidiano, cultiva, enfim tudo é criado em volta duma família. Todo o esforço dum pai e mãe cria uma família, assim é uma liderança por quê? (E2B, 23/09/2016, p.02).

Reportando aos estudos de Laraia (2008), podemos tecer algumas considerações sobre cultura. Segundo o autor, o homem é um resultado de um meio coletivo construído por várias gerações, e neste coletivo ele é socializado.

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e

criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade (LARAIA, 2008, p.45).

Portanto, aplicando os estudos de Laraia (2008) ao caso dos Kaingang depreende-se que o meio social em que vivem não está somente circunscrito dentro de suas comunidades, mas também a relações que possuem como um todo, mantendo laços de parentesco como aspecto cultural de afirmação, de concretização.

É notório que os Kaingang concebem o espaço que os circundam de maneira pautada em suas idealizações sócio cosmológicas. Interpretam o espaço em que vivem com uma série de simbolismos de profunda reflexão. Ao longo da trajetória de vida destes indígenas as relações de parentesco os fizeram percorrer espaços em seus tradicionais territórios, a compreender melhor sua própria cosmologia e remeter sua importância para as novas gerações.

As questões cosmológicas Kaingang são latentes, apesar da fala destes indígenas serem diretas e com poucas exemplificações, pois muito também é resguardado. O próximo capítulo trata sobre a questão das lideranças e dos espaços de poder, outros aspectos importantes no cotidiano deste povo. Percebe-se que a questão da parentagem baseada na manutenção das metades clânicas é muito presente e que esse emaranhado extrapola os limites das terras indígenas, criando um elo de ligação e circularidade interessante, e de certa forma, vital para o povo Kaingang.

5 ESPAÇOS DE PODER, DE CONVIVÊNCIA E DE SABERES

Nas terras indígenas *Pã Nónh Mâng* e *Ka Mâng* existem aspectos relacionados a questões de poder, de convivências e saberes que se apresentam com uma dinamicidade cultural, permeado por aspectos simbólicos Kaingang reatualizados no processo histórico de contato com os não indígenas. Inicialmente é abordado o faccionalismo e as parcialidades Kaingang sobretudo relacionado a lideranças indígenas e logo a seguir está abordada a escola como espaço social de convivência e de encontros interculturais.

5.1 Lideranças Kaingang: aproximações e faccionalidades

A representação de liderança é algo presente no cotidiano das populações indígenas. Na atualidade uma das principais forças representativas dos Kaingang continua sendo as lideranças das terras indígenas. Este aspecto está ligado ao passado deste povo, pois durante o século XIX, período de maior impacto das chamadas frentes de expansão sob o tradicional território Kaingang, as lideranças recorrendo à guerra ou estabelecendo aliança com os colonizadores desempenharam um papel de protagonismo e relevância para a história Kaingang.

Segundo Laroque (2009), que trabalhou com lideranças do século XIX, a política de negociações dos Kaingang faz parte da lógica histórica, pois são exímios estrategistas. Em geral cada grupo possuía sua liderança, que procurava resolver as questões com os colonizadores ou o governo da província conforme as circunstâncias de cada momento. As principais lideranças agiam conforme seus princípios pessoais, mas sempre ligados à defesa da parcialidade que representava, situação que, guardadas as proporções espaço e tempo, também parece ser o que continuam fazendo os Kaingang de *Pã Nónh Mâng* e *Ka Mâng* em Farroupilha.

A presença da liderança Kaingang pode ser observada na fala do Entrevistado 3 (2015) quando relata que com “ [...] o cacique (?) nós formamos a liderança, que o município.... nós

formamo a liderança e... nós tivemo que se apresentá até na Câmara dos Vereadores, pra ver se nós era índio mesmo” (E3, 15/05/2015, p.3).

Na sociedade Kaingang cabe à liderança desempenhar um papel de representatividade, mais ligado à capacidade de lidar com problemáticas dentro e fora da aldeia. Não necessariamente é um atributo hereditário, no entanto, assim como outros papéis sociais deste povo são ensinados pelos adultos aos mais novos, não se descarta a possibilidade de que o filho da liderança se torne apto para prosseguir a frente de tais atividades, pois as relações de poder são bastante latentes.

Os requisitos básicos para a escolha dos líderes Kaingang não estavam pautados necessariamente na hereditariedade, mas sim na valentia, generosidade, redistribuição dos bens conseguidos, diplomacia para resolver os problemas junto ao grupo, habilidade política e dom da oratória (LAROQUE, 2000, p.83).

Sobre as atribuições esperadas pelos indígenas em relação aos seus líderes, temos:

É pra isso que já tem as lideranças, que são firme, que são pessoas escolhidas, são pessoas, é... que na verdade elas... elas... elas são preparada pra administra a comunidade porque elas não tem uma escrita, com um documento, um regimento que diz não tem que cumpri esse... esse item ou aquele item, não. O item, a lei da liderança, a lei do cacique ele guarda no corpo, ele guarda no peito, no coração, na alma né? **Porque se ele, se eles se rebelá contra o costume dele, toda a comunidade perece né? Então, há... quando tem uma comunidade que tem o costume, o costume tá na cabeça, tá na vida do, da liderança maior que é o cacique né? Então, nós mantemos o costume, nós mantemo a cultura, mantemos as marca como diz o português, as marcas né?** (E2A, 15/05/2015, p. 6-7, grifos nossos).

Segundo Clastres (1979), nas chamadas “sociedades originárias” a função da liderança não é a de imprimir sua vontade sobre a comunidade, mas agir muito mais como um funcionário (sem qualquer remuneração) ou interlocutor (nas relações com as sociedades amigas e inimigas), prevalecendo sempre a vontade da coletiva sobre a sua. Quanto aos atributos para o cargo, eram também o prestígio, a oratória, a valentia na guerra, entre outros, e não a institucionalização no poder, como ocorre nas Sociedades com o Estado. Neste sentido, temos:

Eu acho que na... na administra de um Cacique em qualquer aldeia, seja ela aldeia pequena ou aldeia grande pra ser bem administrado, pra tudo i bem conforme o Cacique quer, tem que tê, nunca pode deixa termina a coletividade, né? A união da comunidade porque onde que tem a coletividade tem menos problema (E4, 23/09/2016, p. 5).

Alguns aspectos no que tange ao papel e representatividades das lideranças no caso da Terra Indígena de *Pã Nónh Mãng* e *Ka Mág* são peculiarmente relevantes. Isto é, as lideranças quando são questionadas e precisam tomar decisões importantes não o fazem de imediato, sendo bastante comum solicitarem um prazo estendido. Conjeturando sobre, é possível que é neste momento exista uma reflexão, um espaço para as pessoas da comunidade se posicionarem, com uma descrição aos não indígenas. O interlocutor E3 (2015) ao relatar sobre o papel das lideranças destaca:

É pra isso que já tem as lideranças, que são firme, que são pessoas escolhidas, são pessoas, é... que na verdade elas... elas... elas são preparada pra administrá a comunidade porque elas não tem uma escrita, com um documento, um regimento que diz não tem que cumpri esse... esse item ou aquele item, não. O item, a lei da liderança, a lei do cacique ele guarda no corpo, ele guarda no peito, no coração, na alma né? Porque se ele, se eles se rebelá contra o costume dele, toda a comunidade perece né? Então, hã... quando tem uma comunidade que tem o costume, o costume tá na cabeça, tá na vida do, da liderança maior que é o cacique né? (E3, 15/05/2015, p.3).

Segundo Clastres (1979), as sociedades tradicionais do continente americano possuem poder político, mas diferente da concepção Ocidental, em que o poder significa coerção, violência. O poder político nas sociedades tradicionais existe separado destes conceitos e também separado da hierarquia social. Com isso, podemos depreender que no caso dos Kaingang, isto se faz muito presente na atualidade. Como ilustrações recorreram novamente ao cacique, no período, da Terra Indígena de *Pã Nónh Mãng*, que esteve representando a comunidade nas reivindicações por ocasião da criação da escola.

[...] a liderança da tribo, procurou a 4º coordenadoria Regional de Educação e confiou à Coordenadora uma carta contendo pedido de criação de uma escola pública indígena na sede da aldeia (COMISSÃO DE PLANEJAMENTO Parecer nº 698/2012, 2012, p.1).

Posteriormente, em outro momento, ainda envolvendo as demandas escolares da comunidade indígena a liderança novamente esteve representando os Kaingang. Desta vez sua atuação foi junto a Procuradoria da República no Município de Caxias do Sul, conforme segue:

Certifico que, na data de ontem, o cacique da Comunidade Indígena Kaingang de Farroupilha, Neri Ribeiro, compareceu a sede da Procuradoria da República no Município de Caxias do Sul. Ele relatou que a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Nivo, localizada na Aldeia Kaingang Pannoh em Farroupilha/RS, está enfrentando problemas como a falta de material a ser utilizado nas aulas, a ausência de Diretor (a) na Escola desde que a anterior saiu no final do ano passado e dificuldade na aplicação de recursos de convênios, uma vez que era a Diretora anterior quem aplicava os recursos (CERTIDÃO, 11/07/2014, p.1).

Observando o fragmento do documento anterior percebe-se que o cacique desempenhou a função de representatividade perante as problemáticas que estavam ocorrendo em questões como falta de materiais ou aplicações de recursos. É difícil mensurar a complexidade dos “problemas” apontados, mas de fato o cacique posiciona-se de forma a buscar uma solução satisfatória para tais questões. Utilizando novamente aos estudos de Clastres (1979) temos que a liderança é um negociador e líder dos rituais, no entanto, ele não possui poder de decisão, assim fica claro, que o poder de um chefe depende dos demais membros do grupo, justifica-se então um dos motivos para o chefe sempre lutar pela paz, já que, insatisfações podem gerar desarmonia no grupo e ele pode perder o posto de liderança.

A liderança precisa ter o dom da oratória, pois conforme Clastres (1979), isto será um significativo indicador político para representar a comunidade. Uma das características da fala da liderança indígena é o constante pedido para que os indivíduos vivam conforme as tradições do grupo, além disso, ressalta-se a necessidade de paz, harmonia e honestidade (CLASTRES, 1979). Vejamos o que diz o Entrevistado 3 (2015), neste sentido:

A gente reconhece isso aqui, a gente reconhece que hoje, no mundo de hoje tudo tá se desgastando né, mas enfim eu acho que hoje nós temo uma comunidade, **nós temo um líder que é reconhecido e, qualquer... qualquer... em qualquer situação que é o cacique, então ele que mantém todo esse... esse... é esse equilíbrio de costume, de cultura né?** Isso, se nós não tive, é... esse costume, essa cultura, nós também não temo a **nossa identidade**, nós perdemos completamente nosso direito, né? Então vendo que dentro do nosso trabalho que nos segurou e que segurou a comunidade aqui no início, toda a resistência do início né, foi intermédio do... da **cultura**, foi intermédio trabalho que é no caso o artesanato [...] (E3, 15/05/2015, p.3, grifos nossos).

São aproximações com a proposição Clastres (1979), quando refere que uma das incumbências do líder é manter o equilíbrio dos costumes e da cultura. Observa-se que os itens grifados do Entrevistado 3 (2015) repetem questões sobre costume, identidade e cultura das parcialidades Kaingang, atribuindo a liderança a responsabilidade de mantê-las coesas.

Na tese de doutorado de Ricardo Cid Fernandes (2003), são estudadas as questões de política e parentesco entre os Kaingang das terras indígenas de Palmas e Rio da Várzea, respectivamente Paraná e Rio Grande. Dentre outros estudos, a tese trata sobre a hierarquia e prestígio envolvendo a categoria de liderança dentro das comunidades Kaingang. Segundo Fernandes (2003) os indígenas Kaingang passam a fazer uso das categorias militares ainda no período Colonial, mas é durante o Império e as atuações dentro de aldeamentos no período do SPI, já na República Nova, que a utilização das categorias militares torna-se mais frequentes. Salienta-se que o referido autor menciona a utilização das nomenclaturas Capitão, Major,

Coronel, entre outros, as quais fazem parte da hierarquia militar criada e utilizada pela sociedade não indígena.

Os Kaingang nos dias de hoje empregam inúmeras categorias políticas, as quais designam diferentes níveis de autoridade no interior de cada comunidade. À exceção da categoria Cacique, todas as demais são derivações de títulos da hierarquia militar, do sistema dos brancos. [...] A atribuição do título de Capitão a indígenas aldeados remonta ao período colonial da história brasileira. No entanto, foi a legislação e a atuação indigenista do Império que disseminou entre os Kaingang o uso de categoria da hierarquia militar para designar suas autoridades (FERNANDES, 2003, p. 160).

Na Terra Indígena *Pã Nónh Mãng* existem estas categorias das nomenclaturas da hierarquia militar. Questionados sobre esta estrutura, obtivemos a seguinte informação:

É, eu acho que assim, porque a gente tem, como o cacique ele, ele é uma pessoa assim que tem todo um papel pra colocá toda a sua liderança, né como ele coloca é... vice-cacique, ele coloca o coronel, ele coloca o major, ele coloca o capitão, ele coloca o tenente, coloca o sargento... então, enfim né? Mas, é como diz é, a gente como tem idade né, eu acredito e sempre falei, sempre vivi a situação assim né? Que, principalmente os mais velho, os mais velho de toda as comunidades em volta, elas... identifica muito né... há quanto o cacique coloca a cargo uma pessoa da sua confiança né? Como o capitão, o capitão tem um papel muito importante na comunidade ou nas comunidades, né? Porque é ele que carrega todo a responsabilidade das outras liderança, é ele que carrega todo o peso da comunidade né, nos seus ombro né? Então o capitão, ele é um... ele recebe um papel muito, muito... na verdade muito pesado, vo dizê né? Ele tem que purso, ele tem que tê punho firme pra podê suportá. Agora quanto aos outros, as outras pessoas que são colocadas pelo cacique como liderança, no caso vice-cacique, no caso o coronel, então são pessoas já que tão mais pronto pra ajudá o capitão no caso, né? A gente vê isso aí porque sobra sempre pro capitão tudo, tudo, tudo sobra pra ele né? É, a gente tem observado que principalmente o capitão em todas as comunidades, né que existe cacique, onde é que existe uma comunidade indígena, um capitão não dura muito, um ano, dois ano porque é muito sacrificado pra ele né? (E3, 15/05/2015, p. 8-9).

Duas possibilidades de análises são depreendidas a partir da fala do Entrevistado 3 (2015). A primeira é a que corrobora para a confirmação da presença das categorias militares entre os Kaingang Terra Indígena *Pó Nãnh Mág* pois, como autoriza Fernandes (2003), atualmente estas categorias são amplamente utilizadas, estando presentes com variações locais, na totalidade das terras indígenas Kaingang, e mesmo que ressignificadas pelos Kaingang das hierarquias militares desde o século XIX, passaram a ser reconhecidas pelos indígenas como tradicionais.

Sobre as categorias militares ainda temos:

Aí o indígena precisa da fala principalmente hoje, né? Começa pelo Cacique enfim, e vai de acordo com a hierarquia, né? Então, é mais ou menos por ali. Então, hoje eu vejo, né que cada comunidade tem... cada grupo, cada comunidade tem seus líderes e esses líderes não permanece pra sempre, né? De acordo com a boa vontade própria, né? Porque ele também desde do... do Conselheiro ao Capitão, enfim todo o grupo ele é organizado de uma forma voluntária pra cuida do grupo que ali... porque

é uma família, né? Então, é mais ou menos por aí que é administrado e... enfim, é mais ou menos isso aí (E2B, 23/09/2016, p. 2-3).

Segundo Invernizzi (2015), o interlocutor aborda a questão de forma genérica sobre cada uma das nomenclaturas. O entrevistado não responde que Major é tal pessoa, com tal função; ou quem é o Capitão e o que ele faz. Este aspecto é interessante, pois embora ateste a utilização destas categorias, referem-se a elas utilizando-se de um sentido simbólico e cifrado, sem deixarem transparecer maiores informações, como se estivessem resguardados de forma privada somente aos integrantes Kaingang da comunidade.

A Terra Indígena *Pã Nónh Mãg* vivenciou internamente no ano de 2015 uma disputa faccionalista de lideranças: de um lado a parcialidade que até então, apoiava o cacique Neri Ribeiro, e de outro uma parcialidade alinhada com liderança Silvana *Kréntánh* Antônio. Como abordado no Capítulo 3, a dissidência envolvendo a ocupação da Terra Indígena *Ka Mág* foram as famílias da parcialidade do Cacique Neri. Durante a pesquisa de campo, em variados momentos, Cacique Silvana apresentava-se como liderança das duas terras indígenas, enquanto Neri apresentava-se como liderança da Terra Indígena *Ka Mág*, e ambos organizavam-se de forma concisa.

Questionando o interlocutor entrevistado da Prefeitura de Farroupilha, o qual atuava no Centro de Referência e Assistência Social (CRAS), encontraram-se indícios sobre os conflitos internos, que pelo visto, historicamente fazem parte da cultura Kaingang. Ou seja, o faccionalismo operante faz o entrevistado dizer “quando existia apenas uma parte da comunidade, todos moravam ali”, significa que “todos” englobavam os dois grupos em disputa.

Sim, já aconteceu situações e já há bastante tempo, quando existia apenas uma parte da comunidade, todos moravam ali, que hã, nós recebemos denuncia por parte de índias mesmo, de moradores da comunidade, então, que se sentiam amedrontadas, e por vezes até, obrigadas a algumas situações que não, que não concordavam. Então vieram procurar o auxílio só que essas situações não são atendidas na proteção social básica que é o CRAS e sim na especial que é o CRES. Então, elas foram encaminhadas pra um registro de ocorrência, pro Ministério Público, e também pro serviço onde seguiram o atendimento enfim, aí então teve sim o atendimento de diversas situações. Então, pelas nossas experiências assim com a comunidade indígena é referente mesmo aos serviços de atendimento do CRAS, nada em específico é realizado pra comunidade (E7, 24/04/2017, p.2).

Possivelmente entre agosto e dezembro de 2015, sem precisão completa, houve a divisão das parcialidades entre as duas terras indígenas. Neste período é que Silvana *Kréntánh*

Antônio passa a considerar-se liderança tanto da *Pã Nónh Măg* como da *Ka Măg*. A liderança Silvana, como vimos anteriormente é casada com Áurio, os quais fazem parte de uma extensa família residencial com uma rede de parentesco e portanto de representatividade entre os Kaingang.

Vale salientar não ser comum encontrarmos lideranças femininas desempenhando o papel de caciques na sociedade Kaingang. Na atualidade as aldeias em contextos urbanos possuem majoritariamente lideranças masculinas. Não é possível associar isto a uma questão de gênero, visto que as sociedades indígenas, quando trata-se da construção do indivíduo, projetam tal construção orquestradamente pela cultura em categorias diferentes das categorias ocidentais percorridas para o entendimento de gêneros.

Terence Turner (1987), já atentava para este tipo de orquestramento cultural. Segundo este autor, o qual trabalhou com os Kayapó que semelhante aos Kaingang também são pertencentes a família lingüística Jê, as sociedades indígenas são organizadas com um princípio de “hierarquia recorrente”, no qual cada nível reproduz o mesmo padrão estrutural. Este princípio se aplica não somente aos níveis de instituições comunitais e à unidade residencial familiar, mas também à construção social da pessoa. Supõe-se, portanto, que a aceitabilidade de lideranças mulheres, dá-se mais pela aproximação de uma crença de identidade, ou seja, o reconhecimento da liderança frente aos quesitos esperados de um líder (padrão estrutural), situação que aparenta ser o que ocorre com os Kaingang.

Apesar da participação de mulheres em ações políticas externas Kaingang ser incomum, são perceptíveis alguns casos atuais como Azelene *Krin* Kaingang, nascida na Terra Indígena Carreteiro/RS, e Maria Antônia Soares, Maria Sandra Soares e Maria Conceição Soares da Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh* em Estrela/RS, estas últimas desempenhando importantes funções de lideranças durante as últimas duas décadas (SILVA; LAROQUE; 2016).

Na Terra Indígena *Jamã Ty Tãhn* existe um histórico de lideranças femininas. Segundo Silva (2016), na década de 1990, o patriarca Manoel Soares veio a falecer, vítima de um acidente de trânsito. A partir de então, sua filha mais velha, Maria Antônia Soares, assume a liderança do grupo, protagonizando importantes conquistas para sua Aldeia. Entre idas e vindas pessoais, Maria Antônia, mesmo após seu falecimento em 2014, é considerada uma líder de valor para os indígenas Kaingang. Percorreram seus passos outras de suas irmãs, como Maria Sandra e Maria Conceição, que também desempenharam, bem como

retornaram a desempenhar papel de liderança na Terra Indígena *Jamã Ty Tañh*, em Estrela.

Durante as interlocuções com os Kaingang das terras indígenas *Pã Nónh Mãg* e *Ka Mág*, indagados sobre a representatividade de uma mulher indígena, afirmam que ela possui uma função tão relevante quanto ao papel de cacique desempenhado por um homem, tendo em vista a possibilidade de alcançar um teor mais humanizado nas relações entre os Kaingang das comunidades ou com os não indígenas fora delas, não como um papel definido, mas como potencialização desta capacidade.

Então, é muito importante quando surge dentro do grupo de liderança, os cacicados, uma mulher porque hoje se nós fala, a cultura mesmo, ela permanece, permanece ainda, por causa, da mulher indígena. Porque é dela que vem o ensino da língua. O pai tem o papel de pai, mas a língua hoje ela permanece por motivo da mulher indígena porque nós temo... temo aí vivendo num tempo de... de... nós tamo vivendo e tamo analisando que a cultura. Porque a mulher indígena ela pode ser registrada tudo certinho, nós tamo vendo... consideramo que seja até um problema quando a mulher indígena desiste hoje, né? Muitas vezes a mulher indígena ela criada muitas das vezes fora do grupo e da aldeia, depois ela volta a mora na aldeia, tem dificuldade de fala a própria língua aí a gente vê que tá sendo afetado o indígena que nasce a respeito da fala, então nós analisamo que a fala, a cultura ela vem da mulher. O homem, ele resiste, o indígena ele cultiva tudo certinho, mas a mulher, se a mulher traz todos os traços, o ensino da cultura, a fala, né? A família dela hã naturalmente ela é inserida e ela vive na cultura. Então, a mulher é muito importante! **A mulher é mãe, a indígena ela torna-se mãe, torna-se uma família, cria uma família, na verdade, né? Então, a mulher é muito importante dentro da comunidade, até mesmo no conselho. Traz profundamente da alma um conselho do coração pros filhos, pros parentes, pro amigo, né? Então, o papel da mulher indígena no grupo, tendo a oportunidade de administra, tendo a oportunidade de coordena, né? Tendo esse espaço dela eu acho que a gente tem analisado, né que a mulher é muito importante no grupo hã juntamente pra coordena o grupo dos cacique.** E outro lado também que a mulher tudo facilita pra mulher, né? O respeito. Eu acho que é mais ou menos aí (E2B, 23/09/2016, p. 4, grifo nosso).

Luísa Grigoletti Dalla Rosa no título “O papel das mulheres Kaingang em acampamento indígena no município de Passo Fundo/RS” trabalha com questões referente as organicidades familiar dos Kaingang e a organização dos papéis por gêneros, focando com o papel da mulher na área indígena de Passo Fundo/RS. Segundo Rosa (2006) a estrutura social Kaingang está fundamentada na relação de unidades sociais territorialmente localizadas, compostas por famílias intrincadas que repartem responsabilidades sociais, cerimoniais, políticas e econômicas. O “privado” está relacionado ao feminino, cabendo a mulher as atividades domésticas, o cuidado dos filhos, mesmo quando participam das atividades de subsistência dos grupos. Ao homem fica o “público”, o que se delimita pelas externalidades do grupo como papéis de liderança, de decisão e de assuntos políticos.

No artigo “Educação, trabalho e gênero na sociedade indígena: estudo sobre os Kaingang de Faxinal no Paraná”, os autores Faustino, Novak e Lança (2010) discutem o papel da mulher indígena Kaingang no Paraná, focando sua importância nesta comunidade em Faxinal, focados na verificação se a educação escolar tem priorizado projetos voltados à questão de gênero e o papel da mulher Kaingang na sociedade e na escola. Segundo os autores o papel político da mulher Kaingang usualmente não é externalizado, pois trata-se de uma atuação interna, ou seja, em conversas com o marido sobre os temas de interesse da comunidade, podendo este incorporar e transmitir essas ideias em espaços públicos como as assembleias comunitárias e as reuniões com a sociedade envolvente.

Diferentemente do que apontam os estudos de Rosa (2006) e Faustino; Novak; Lança (2010), devido aos processos históricos e de pressões internas e externas, alguns grupos Kaingang tem se aproximado de legitimações de poderes às mulheres e isto não, necessariamente, está relacionado a categorias de gênero. No caso da Terra Indígena *Pó Nãnh Mág*, segundo Diário de Campo (24/05/2016), o respeito ao papel político interno continuou equivalente ao escolher a Cacique Silvana na comunidade. Mesmo que agora ela se torne uma liderança externalizada, para gerenciar os conflitos entre os líderes homens, elegeram-na como ponto humano respeitável de sua sociedade, mas não baseado em um padrão de gênero de mulher, estruturado, imutável e sem dinamicidade.

Marshall Sahlins (1999) aponta que a tradição consiste nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente. É neste sentido também, que os Kaingang concebem uma mulher no poder, visando a transformação, pois trata-se de uma transformação adaptada ao conjunto de simbolismos da cultura deste povo.

Brandão (1986), discorre que o sujeito é uma expressão individualizada da estrutura de símbolos do mundo social em que vive. Utilizando a base teórica de Brandão (1986) conectando com a presença de uma liderança feminina nesta terra indígena, percebe-se que ela como indivíduo representa uma simbologia cultural da estrutura que esta terra indígena concebeu para seu cotidiano.

Concluindo, a presença e a atuação das lideranças Kaingang na atualidade são representações culturais tradicionais deste povo. A capacidade de possibilitar melhorias para a comunidade, de agir conforme a cultura e mediar questões externas são relevantes para os Kaingang reconhecerem seus líderes. Ao caso dos líderes da Terra Indígena *Pó Nãnh Mág* e

Ka Mág não é diferente, sendo algo muito presente na historicidade e no cotidiano desta comunidade.

5.2 Espaço de convivência e saberes: a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Nívo

O espaço escolar indígena, sua criação e manutenção, dentro das terras indígenas é fruto de grandes debates e lutas destes povos. No que se refere aos Kaingang, como está em capítulo anterior, é comum que as terras indígenas em contextos urbanos apresentem-se como comunidades organizadas em relação ao seu espaço escolar, tanto no que tange ao aspecto físico quanto a concepção educativa. No caso da Terra Indígena *Pã Nónh Mãg* existe atualmente a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Nívo*, que possui representações e funcionalidades interessantes.

Na política indigenista brasileira algumas questões se apresentaram ao longo do tempo, que são válidas para a compreensão atual da presença de escolas indígenas. Em 1910, período republicano, inicialmente com a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) e a partir de 1918 Serviço de Proteção ao Índio (SPI) propriamente, os indígenas passam a receber a tutela do estado brasileiro, cuja ideologia tinha por objetivo explicito proteger e integrar as populações indígenas brasileiras e tentar afastar a influência educacional das ordens religiosas nas aldeias. Esse órgão dedica especial atenção ao confinamento dos indígenas em reservas e atua no sentido de promover a assimilação e o confinamento em espaços ínfimos, se comparados aos tradicionais territórios ocupados pelos indígenas. Contudo, a escola e sua ordem pedagógica servirá para auxiliar o Estado na tarefa de retificar os indígenas que a educação seria imprescindível ao progresso (BRINGMANN, 2012; MENEZES; BERGAMASCHI; PEREIRA, 2015).

Neste período, portanto, foram criadas as primeiras escolas indígenas mantidas pelo órgão federal e nesses espaços, paulatinamente, são introduzidas atividades educacionais voltadas para o desenvolvimento sócio-econômico, através de situações pedagógicas que envolviam o aprendizado de “trabalhos manuais, técnicas de pecuária e práticas agrícolas” (BRINGMANN, 2012, p. 124). Segundo Zaqueu Key Claudino (2013) o modelo de escola implantada pelo SPI nas reservas indígenas, aponta que para os coletivos Kaingang este primou na imposição e discriminação, tirando assim o poder dos velhos, do sogro e desprezando o método de transmissão dos saberes para os mais novos.

A criação da FUNAI, após a extinção do SPI em 1967, não modifica os objetivos das escolas indígenas, que era assimilar e integrar os povos indígenas à “comunhão nacional”. Em 1991, a educação escolar indígena passa a ser atribuição do Ministério da Educação e Cultura (MEC). A partir de então, este órgão passará a delegar a concretização de políticas públicas aos estados e municípios (NÖTZOLD; ROSA, 2012).

A educação escolar indígena foi considerada uma forma de opressão durante décadas no Brasil, tanto pelos povos originários que tiveram inúmeros impactos negativos, quanto pelo Estado, que nas suas “diferentes configurações usou a escola para “colonizar, territorializar, catequizar e integrar individual e coletivamente os indígenas à sociedade nacional” (MENEZES; BERGAMASCHI; PEREIRA, 2015, p.4). Sobre o modelo de escola implementada aos povos indígenas no século XIX, destacamos:

Observando a história da educação escolar no Brasil no século XIX, quando o Estado monárquico brasileiro esboçava os primeiros movimentos para elaboração de um sistema de instrução escolar nacional, a escola implementada para os índios naquele período não rompeu com os postulados coloniais. Suas atividades sustentadas pelos pilares da catequese e da civilização usaram a educação e a escola como uma forma branda de persuasão desses ideais. Figurava no regulamento de catequese e civilização acordado entre o governo e missionários em 1845 que cabia a estes, entre outras atribuições, ensinar a ler, escrever e contar, porém sem usar de violência física (MENEZES; BERGAMASCHI; PEREIRA, 2015, p. 5).

O pesquisador indígena Gersem Baniwa (2012) aponta dois momentos e modelos muito diferentes de política educacional para povos indígenas no Brasil. O primeiro foi o da educação escolar colonial integracionista, autoritária, assistencialista e paternalista. Já o segundo modelo, é o chamado pós constituinte, com a Constituição Federal de 1988, baseado nos princípios de uma escola indígena autônoma, específica, diferenciada, intercultural e voltada para o fortalecimento das identidades, culturas e conhecimentos tradicionais, saúde, auto-sustentação e ao acesso adequado e qualificado aos conhecimentos científicos e técnicos da escola não indígena. Diz o artigo 205 da Constituição Federal de 1988: “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (BRASIL, 1988, texto digital).

Segundo Baniwa (2012), o segundo modelo foi regulamentado pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (LDB/96) que definiu que a escola indígena seria responsável por assegurar aos indígenas uma educação “diferenciada” e “mais próxima” da realidade indígena, em que o eixo principal fosse o respeito intercultural e a necessidade de

adequar os conteúdos e práticas pedagógicas, às realidades vivenciadas pelas próprias comunidades.

Historicamente, um instrumento oficial de homogeneização das diferenças, de inserção na massa da nação, a escola, por suas características de organização de tempos e espaços, por seus objetivos implícitos de formação de cidadãos e preparo para construir uma nação produtiva, traz algumas polêmicas pela sua presença em comunidades indígenas (ZANIN, 2016, p.15).

Atualmente, os indígenas (re) adequam as escolas e suas estruturas dentro de suas aldeias, afim de inseri-los no direito do “pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania” baseados nas versões de suas culturas, como modo de crítica e debate com a sociedade não indígena (BRASIL, 1988, texto digital). Para os povos indígenas as escolas dentro das suas aldeias são um modo de contestação e de permanências em relação aos não indígenas e aos poderes legislativos do Brasil.

Tratando-se dos Kaingang em Farroupilha, inicialmente as crianças Kaingang começaram a frequentar o Colégio Estadual São Tiago, que se localiza no bairro Cinquentenário próximo da aldeia *Pã Nónh Mág*. Retomando a ideia de fronteira étnica proposta por Barth (2000), podemos inferir que, ao caso dos Kaingang tendo acesso à educação não indígena as fronteiras étnicas ainda se mostraram presentes, como podemos verificar a seguir:

Certifico que nesta data manteve contato com esta Procuradoria da República a assessora da Promotora de Justiça de Farroupilha, Sra. Marin, para informar que a Direção da Escola Santiago tem se mostrado preocupada com a dificuldade de comunicação com os alunos indígenas que frequentam aquela instituição, visto que a maioria não fala português dependendo da tradução de outros alunos da etnia Kaingang. Outra preocupação manifestada é com a ausência de documentação das crianças, como certidão de nascimento, históricos escolares incompletos, dificultando a fixação do estágio de aprendizado correto. Informou ainda que os pais não comparecem à escola, apenas o cacique. Por fim, disse que o assunto foi levado ao conhecimento do Conselho Tutelar (Conselheira Jussara), entretanto, conforme entendimento da Promotora de Justiça, a competência para tratar do assunto é federal, razão que motivou o presente contato (CERTIDÃO, 04/07/2007, p.5).

Em contato com a sociedade não indígena, dentro do espaço escolar, prevaleceu a língua Kaingang, o não uso de documentações impressas em papéis físicos e a representação da coletividade firmada no papel da liderança. Ou seja, procedimentos que na lógica Kaingang seguiam seus parâmetros culturais, mas que na concepção não indígena era tomada com estranheza.

Na obra de Gonçalves (2011) intitulada “Crianças indígenas Kaingang em escola não indígena: um estudo de caso envolvendo a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel

Bandeira, em Lajeado/RS” é abordada a relação entre os indígena e escola não indígena. Segundo, Gonçalves (2011) aos Kaingang uma maneira de dar continuidade sociocultural é através dos ensinamentos orais. A partir disso as crianças acabam aprendendo e utilizando somente a língua Kaingang e chegando nas escolas não indígenas com praticamente nenhum domínio da língua portuguesa.

Transferindo a análise para o caso das crianças da *Pã Nónh Mág* ocorreu uma situação semelhante, pois a Certidão (2007) referida informa que os alunos não sabem falar o português, dificultando assim a relações. Ainda, é perceptível que nos documentos escritos da sociedade indígena existe uma análise gélida e imutável, vista somente pela ótica do não indígena. Assim como descrito por Gonçalves (2011), que pesquisou na Terra Indígena *Foxá* em Lajeado, para os Kaingang em Farroupilha a língua é vista em termos de continuidade da identidade cultural.

Visando o cumprimento de seus direitos, previstos no artigo 231 da Constituição Federal do Brasil (1988), os Kaingang da Terra Indígena *Pã Nónh Mág* insistiram em obter uma educação frente aos órgãos públicos que viesse ao encontro do seu jeito de ser. Sobre isto um ofício do ano de 2008, trocado entre a Secretaria da Educação do Estado do Rio Grande do Sul e a Procuradoria do Ministério Público Federal de Caxias do Sul demonstra o seguinte:

Senhora Procuradora: Em resposta ao Ofício PRM/CS/Nº 0186/2008, relativo ao Procedimento Administrativo 5/2000, informamos que não há previsão imediata, nem a curto prazo, de construção de uma escola nas terras indígenas, no município de Farroupilha. O número de alunos não justifica a realização da obra, pois é ínfimo. Atualmente são apenas 11 (onze) crianças frequentando o ensino fundamental. Ademais, o Estado tem outras demandas nas quais o número de alunos é muito superior. [...] Outrossim, informamos que as crianças índias que estudam na Escola Estadual de Ensino Fundamental São Tiago estão sendo atendidas especial por um professor contratado pelo Estado, no regime de quarenta horas-aula semanais, que domina a língua Kaingang. Registre-se, ainda que em reunião para buscar a solução do problema, realizada em 02 de setembro de 2007, ficou acertado que o Cacique abrigaria, inicialmente, os alunos no galpão da comunidade e, posteriormente, numa das casas que serão construídas pelo Governo do Estado (OF.GAB/SE 000827 Porto Alegre, 23 de Maio de 2008. p.12).

É interessante destacar a justificativa de um número “ínfimo de alunos”. Sob a ótica da construção escolar das sociedades ocidentais, os empreendimentos econômicos necessitam abranger o máximo de pessoas ou lucratividade possível. No entanto, não é sob esta ótica que os Kaingang compreendem a educação é muito menos os significados de processo de aprendizagem. Estes devem constituir-se dentro da comunidade, perpetuar a cultura Kaingang, e independente de atingir, seja uma ou cem crianças.

A educação indígena engloba processos do ensinar e do aprender. É um fenômeno observado nestas sociedades e nos grupos que constituíram ou compuseram estes saberes e a nova forma de ensinar seu povo, porque são os responsáveis pela sua manutenção e perpetuação do modo cultural de ser, estar e agir a partir da transposição para as gerações futuras (CLAUDINO, 2013, p.63).

Mesmo frente aos embates e justificativas discrepantes em decorrência das concepções entre duas culturas distintas, embora as negociações para criação de uma escola indígena na Terra Indígena *Pã Nónh Mág* tenham iniciado em 2007 somente em 30 de janeiro de 2013 a escola é de fato criada. Sobre isto temos:

[...] Cria o estabelecimento de ensino no Município de Farroupilha [...] O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, no uso da atribuição que lhe confere o art. 8, incisos V e VII, da Constituição do Estado, e nos termos dos Pareceres nº 698, de 5 de setembro de 2012 e nº 141, de 30 de janeiro de 2013, do Conselho Estadual de Educação. [...] DECRETA: Art. 1º Fica criada a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Nivô, na Aldeia Kaingang Pännh, no bairro Vicenza, no Município de Farroupilha. Art. 1º Este decreto entra em vigor na data de sua publicação. [...] PALÁCIO PIRATINI, em Porto Alegre, 8 de julho de 2013 (DECRETO Nº 50.472, 2013, p. 1).

No mesmo documento encontra-se a justificativa da 4ª Coordenadoria Regional de Educação que é relevante salientar. Isto porque no ano de 2013 é apresentada para a *Pã Nónh Mág* por uma agência oficial a estimativa de aproximadamente oitenta indivíduos na comunidade, sendo que trinta Kaingang constituem-se de crianças e jovens em idade escolar.

2.2 – Justificativa da 4ª Coordenadoria Regional de Educação, da qual se transcreve: Uma comunidade indígena Kaingang – Comunidade Indígena Pännh – está instalada no Bairro Vicenza, ao lado do Balneário Santa Rita, em Farroupilha. A tribo possui, em torno de oitenta membros, dos quais, aproximadamente, trinta são crianças e jovens em idade escolar, os quais atualmente frequentam o Colégio Estadual São Tiago, no centro da cidade desse município (DECRETO Nº 50.472, 2013, p. 1).

Destaca-se também, mais um momento de fronteira étnica envolvendo os Kaingang no sentido proposto por Barth (2000), quando em outra justificativa da 4ª CRE, são mencionadas diferenças de temporalidade, alimentação e concepções pedagógicas entre os Kaingang e a sociedade não indígena.

No entanto, a frequência das crianças indígenas no Colégio Estadual São Tiago tem apresentado algumas dificuldades como: o deslocamento dos pequenos índios devido à distância entre a aldeia e a estrada por onde passa o transporte escolar; os alimentos servidos na merenda do colégio são diferentes de sua culinária; e a estranheza no que se refere ao atendimento pedagógico dado aos alunos, possivelmente, causado pelo choque cultural. Além disso, não é bilíngue português/Kaingang (DECRETO Nº 50.472, 2013, p.1).

Vale salientar que as documentações dos processos até a criação da escola consideram a legislação brasileira de 1988, bem como reportam-se ao passado colonial do Brasil, em que

a “aculturação” era um objetivo claro dos não indígenas. Contudo, verifica-se que do ponto de vista jurídico a legislação mais recente tem assegurando às populações indígenas o direito de organização cultural em todos os âmbitos inclusive os ensinamentos sociais destas etnias.

Quanto a preservação da cultura, inclusive a sociolinguística, o Parecer CEED nº 383/2002 preconiza que a educação escolar de comunidades indígenas, introduzida no período colonial da história brasileira (séc. XVI) foi instrumento de aculturação de vários grupos étnicos que habitavam o território do Brasil. E remete-se à Constituição Federal de 1988, que estabeleceu um novo estatuto jurídico para os povos indígenas, passando a reconhecer sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições, assegurando-lhes a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (DECRETO Nº 50.472, 2013, p.2).

A escola, em âmbito legal, foi criada em 2013, mas de fato no ano de 2012 já contava com um professor indígena bilíngue, com formação de magistério e bem como a existência das etapas de 1º ao 4º ano. Destaca-se também, que os indígenas requereram em carta que aparecessem os significados da escola Kaingang para sua cultura.

Destacamos que, na comunidade indígena Pãnnonh, há um professor índio Kaingang, formado em magistério, que domina ambas as línguas Kaingang/português, o qual além auxiliar na orientação da tribo, ensina a crianças de 1º a 4º ano. A escola, por sua vez, auxiliará na preservação da língua, transmissão de seus costumes, tradições e cultura, como os índios requerem em sua carta (DECRETO Nº 50.472, 2013, p.2).

A vida Kaingang está sempre circunscrita com seu modo de ser pessoal, mas também coletivo com vista a constituir o âmbito social de modo amplo. Segundo Brandão (1986), que trabalha sobre identidade e etnia, mas também infere sobre questões de cultura, em geral isto pode ser explicado pela aprendizagem, tornando o sujeito por ele mesmo, uma expressão individualizada da estrutura de símbolos do mundo social onde vive.

Percebe-se que o nome da escola é uma nomeação estratégica e vinculado a tradição. No entender dos Kaingang representa o significado simbólico de rememorar os antepassados que protagonizaram a luta do seu povo no decorrer do contato com a colonização. Neste sentido podemos identificar a sinalização Kaingang de sua ancestralidade e de sua cultura, conseqüentemente refutando as suposições preconceituosas que costuma ocorrer por parte dos não índios.

[...] o nome da escola, a pedido da comunidade, deverá ser Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental NÎVÕ, pois o nome do patrono remete a um antepassado – índio guerreiro que resistiu à colonização local (DECRETO Nº 50.472, 2013, p. 2).

Revisitando a historiografia sobre o povo Kaingang supõe-se que *Nivo*, *Nivõ* ou *Nivõ* é uma das variações do nome do Chefe *Nicué* ou *Nicuó*, que se trata de uma expressiva liderança Kaingang atuante no decorrer do século XIX.

O Chefe *Nicué* ou *Nicuó* era também chamado pelos moradores dos Campos de Vacaria e de Cima da Serra “pelo nome de João Grande (ave de pernas compridas), pela altura do corpo, muito maior que os demais coroados de sua tribo” (LAROQUE, 2000, p.141).

Dois aspectos corroboram para que *Nivo* e *Nicué* sejam a mesma pessoa. Um deles pelo fato da circulação no século nos mesmos territórios descritos pelas documentações e também em decorrência dos Kaingang referirem-se a tal liderança. O outro aspecto justifica-se devido a pronúncia do nome ser muito parecido considerando que a escrita na língua portuguesa nem sempre é a expressão da fala Kaingang, por tratar-se de uma sociedade ágrafa por muito tempo.

A Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Nivo* funciona dentro da comunidade atendendo as crianças Kaingang da aldeia. No que tange a arquitetura ela se assemelha as outras casas da terra indígena (FIGURA 10). Visando finalizar o Ensino Fundamental e Médio os estudantes indígenas necessitam frequentar outra escola, também localizada no bairro Vicenza. Segundo a fala das lideranças e de outros indígenas a escola é um meio de difundir e trocar experiências culturais dos Kaingang, mas não é circunscrita aos horários e espaço das escolas não indígenas (DIÁRIO DE CAMPO, 23/10/2014).

Figura 10 – Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Nivo*



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas UNIVATES (24/05/2016).

Segundo o Entrevistado 3 (2015), tudo o que o professor faz ele está fazendo para seu próprio filho, considerando que afeta toda a comunidade, pois o professor é um indivíduo social Kaingang e o filho é uma geração em aprendizagem. Devido a representação da aprendizagem cultural os Kaingang da área valorizam a escola e assim “acredita nisso”.

Eu acredito assim que cada comunidade tem, tem suas diferenças né? Mas, dentro da nossa comunidade é... como é uma comunidade que tem aí, como diz o cacique aí que tem oito ano de construção, oito ano de vida né? Então, é... tudo que um professor faz, ele tá fazendo pro seu próprio filho, tá fazendo pra sua própria alma né? Se, ele desejá não fazê coisa certa ou dexá alguma coisa de se feita, ele tá se prejudicando, ele tá né, prejudicando uma vida e enfim, eu acho que principalmente na comunidade de Farroupilha, o professor hoje ele é autônomo, a escola é tudo pra nós né? E, a gente acredita nisso, sem a escola nós não temo muito a fazê né? Numa comunidade... sem professor, lutador, sem uma sala de aula pras criança se colocarem e... comecem a vida ali né? A gente acredita nisso! (E3, 15/05/2015, p. 8-9).

É interessante salientar que em alguns casos as fronteiras entre indígenas e não indígenas tendem a minimizar. Ilustra a questão o relato de um interlocutor representante do Ministério Público Federal de Caxias do Sul, conforme segue:

Ao longo do tempo, ham, **a gente vai convivendo com a cultura deles, vai entendendo como eles vivem, vai percebendo a forma de vida deles, como eles veem o mundo**, como algumas coisas que a gente faz eles consideram absurdas, vai acompanhando o desenvolvimento das famílias, **como eles veem a educação, a importância da escola Kaingang, deles terem um professor na língua deles, porque eles entendem que as crianças estão em constante aprendizado com a família, com a sociedade**. Ai a gente entende porque em alguns momentos eles levam as crianças, eles nunca deixam as crianças, os grupos Kaingang né, as mães, as tidas, todas as mulheres que são responsáveis pelas crianças então você nunca vê uma criança indígena sozinha, sempre vai ter alguém por perto. E quando eles estão protestando, e quando eles estão em conflito, eles também levam as crianças porque elas aprendam o modo de vida, né. Uma vez eu questionei, porque que as crianças estavam acampadas, não faz muito tempo, no ginásio da escola. Porque que elas não iam pra escola? E dai eles me disseram isso, **que na verdade a criança tem que aprender como que se, como que se hãm, luta por um, luta por algum direito ou se leva uma reivindicação, reivindicação, adiante** (E7, 24/04/2017, p. 1-2, grifo nosso).

Para além disto, vale salientar que os Kaingang percebem a posição estratégica quanto ao papel da escola dentro das terras indígenas. Entretanto, também há um ordenamento cultural próprio do processo contínuo de ensino para as crianças. Adiciona-se que as escolas indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul possuem um regimento escolar aprovado em 2003, que foi resultado dos encontros de formação continuada dos professores indígenas do povo Kaingang durante o ano de 2001. Destacamos deste documento a tradução da Concepção de Educação Kaingang.

A escola Kaingang é um espaço para a construção de uma educação que proporciona ao estudante Kaingang os conhecimentos importantes para a sua vida e uma visão de

progresso coletivo para a melhoria do ser humano, onde estão contemplados os direitos das comunidades indígenas, **sua cultura**, seus saberes e seus conhecimentos pedagógicos. Nesta perspectiva, a escola busca o resgate histórico-cultural das comunidades, **visando a valorização da cultura e das leis internas da comunidade, para garantir ao nosso povo o direito de ser diferente do não-índio e também a manutenção de nossos costumes**. Para que a escola contribua para a formação de estudantes críticos; para que se construa uma sociedade mais igualitária, mais humana, unindo os professores para garantir a educação diferenciada e os direitos conquistados na Constituição Federal; é necessário que as decisões sejam tomadas em coletivo, e não importas, como no período em que a escola era pensada como espaço de dominação da sociedade branca sobre os povos indígenas (REGIMENTO COLETIVO DAS ESCOLAS ESTADUAIS INDÍGENAS KAINGANG, 2003, p.1, grifos nosso).

Reportando aos estudos de Bergamaschi e Dias (2009), a educação indígena deve ater-se as concepções e processos próprios desses grupos, levando em consideração a memória, a história, a tradição e seus saberes ancestrais para fazerem parte dos currículos e ensino, uma vez que a concepção de educação para os indígenas se operacionaliza de maneira diferente da do não indígena. Em conexão aos itens destacados do regimento e a preocupação dos Kaingang, a escola é concebida para fins de sua cultura e sua concepção de aprendizagem.

Reforçando este aspecto do mesmo documento destaca-se o que está proposto nos “Objetivos e finalidades da Escola”, conforme segue:

A escola Kaingang garante a formação básica do cidadão Kaingang mediante uma educação diferenciada e de qualidade, construída em conformidade e a partir da realidade local, para que seus estudantes atuem de forma crítica no contexto da sociedade regional. Nesta perspectiva, a escola forma sujeitos criativos, pensantes, desinibidos, capazes de buscar conhecimentos através de pesquisas e da continuidade de seus estudos em diversos ramos, tais como agricultura, pedagogia, administração, saúde ou outros, **orientados conforme as necessidades do povo Kaingang e organizados de forma a que esses saberes retornem na forma de benefícios para suas comunidades**. Essa escola é um instrumento de conscientização na comunidade para evitar a perda cultural e linguística. Neste sentido, realiza o resgate cultural da identidade étnica e da língua indígena por meio do incentivo às práticas tradicionais, às crenças, aos usos e costumes, às festividades de datas significativas, à língua e às tecnologias indígenas, valorizando e difundindo a cultura Kaingang (REGIMENTO COLETIVO DAS ESCOLAS ESTADUAIS INDÍGENAS KAINGANG, 2003, p.1, grifos nosso).

Bergamaschi (2010) aponta que os Kaingang que moram na *Jamã Tupê Pên*/Morro do Osso compreendem que para a manutenção das terras indígenas existe um entrelaçamento entre o modo de vida tradicional e afirmação aos não-índios da sua identidade indígena.

Na escola bilíngüe *Topê Pân* as crianças aprendem ler e escrever em Kaingang e Português, simultaneamente. O ensino do idioma kaingang associado ao estudo de aspectos da cultura indígena faz da escola um importante instrumento de organização e luta pelo direito à terra. Para essa comunidade, ter uma escola que pratique diariamente o seu idioma é muito importante, pois o contato intenso com a cidade faz com que as crianças e algumas famílias, falem, predominantemente, português no seu dia-a-dia. Na escola as crianças têm a oportunidade de usar o idioma originário com respeito e valorização e, a cada visita à aldeia, o professor nos

faz notar o quanto a língua kaingang está mais fortalecida, pois além das crianças usarem a “linguagem” na escola, fomentam seu uso junto aos familiares (BERGAMASCHI, 2010, p. 138).

Constata-se que para os Kaingang da Terra Indígena *Pã Nónh Mág* a presença da escola dentro da comunidade é uma conquista, uma manutenção do direito indígena de viver e aprender esta vida sob seu olhar do mundo, sob sua cultura, conforme o relato do interlocutor:

Para nós indígenas é uma grande conquista né, ter escola dentro das nossas comunidades. Porque, também, muitas vezes quando a gente estuda fora existe aquela discriminação né, sempre existiu, né. Isso. Só que também, eu acho assim, quanto mais a gente prender nossos aluno, vamos dizer aqui, mais ou menos nessa palavra, vai ser mais difícil pra eles encara la fora, vamos supor para quem vai cursar universidade, isso que eu acho. Mas é bom, principalmente quando a gente trabalha a língua Kaingang né, e também os costumes [...] é viver o coletivo né (E8, 24/04/2017, p.3).

Apesar de terem noção que em algum momento os indígenas terão que estudar em escolas não indígenas e enfrentar uma série de empecilhos e vivências interculturais no que se refere aos saberes. Sendo assim, compreende-se que a presença da escola nas terras indígenas é relevante e contribui para uma melhor preparação para as vivências Kaingang e suas relações com o mundo não indígenas, considerando que a escola indígena também possui um currículo não indígena que é trabalhado com os estudantes da Terra Indígena *Pã Nónh Mág*.

Outro aspecto que a presença da escola na *Pã Nónh Mág* representa é uma espécie de “espaço de saber e de convivência” de modo intercultural. Terence Turner (1993) aponta que ao exemplo do período de contato, existe uma ação ativa dos povos indígenas, que agem orquestrados pela sua cultura, mesmo em processos de significativas interações culturais. Para Turner (1993) cultura é o sistema de formas significativas de ação social e, ainda, a antropologia precisa refletir mais para o que embasam as ações do objeto e não como as ações ocidentais agem sobre ele.

Baseada em experiências analíticas com os *Mbyá* Guarani, Zanin (2016), aponta que a escola representa um fortalecimento da cultura. A autora, seguindo o que ouvia dos indígenas e daqueles que traduziam suas falas, percebia que a educação escolar é instrumento de luta, de esclarecimento, de diálogo e de armamento para a conquista de seus direitos. A escola é, então, reapropriada localmente, ou reinventada, ou, ainda, ressignificada em cada contexto.

É, portanto, no sentido proposto por Turner (1993) e Zanin (2016), quando as interações culturais ocorrem as populações indígenas agem orquestradas pela sua cultura, que verificamos durante as saídas de campo realizadas na comunidade, que muitas reuniões foram

realizadas dentro da escola e com a presença de adultos (FIGURA 11), outras atividades ocorreram na sacada da escola (FIGURA 12) ou ocorreram em frente à escola (FIGURA 13).

Figura 11 – Reunião entre lideranças e pesquisadores da Univates



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas UNIVATES (24/05/2016).

Figura 12 – Entrega de materiais para a professora



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas UNIVATES (10/03/2017).

Figura 13 – Reunião sobre pesquisas desenvolvidas na aldeia



Fonte: Acervo dos Projetos sobre os Kaingang e Identidades Étnicas UNIVATES (20/07/2017).

Outro protagonismo feminino no local é a professora Orilde Ribeiro. Visando o cumprimento de seus direitos, previstos no artigo 231 da Constituição Federal do Brasil (1988), os Kaingang da Terra Indígena *Pã Nónh Mâng* insistiram em obter uma educação frente aos órgãos públicos que viesse ao encontro do seu jeito de ser. No caso da Professora Orilde, verifica-se a importância de sua representatividade no coletivo e no ensino às crianças nos relatos cotidianos do grupo (DIÁRIO DE CAMPO, 16/06/2016).

Observando as representatividades femininas na Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*, verificamos que a vida Kaingang está sempre circunscrita com seu modo de ser pessoal, mas também coletivo com vista a constituir o âmbito social de modo amplo. Segundo Brandão (1986), que trabalha sobre identidade e etnia, mas também infere sobre questões de cultura, em geral isto pode ser explicado pela aprendizagem, tornando o sujeito por ele mesmo, uma expressão individualizada da estrutura de símbolos do mundo social onde vive.

Estes são alguns aspectos culturais do povo Kaingang que estão presentes na Terra Indígena *Pã Nónh Mâng e Ka Mâng*. O protagonismo das lideranças neste local que representaram o grupo, sem perder a noção de seus encargos de emissários de um mesmo coletivo. As lideranças tiveram um papel fundamental nas negociações com os órgãos públicos em questões como a criação da comunidade, a busca por recursos para construção de moradias, bem como, o último item aqui tratado, a escola.

O papel social das mulheres historicamente e atualmente são temas sensíveis para as sociedades tanto indígena quanto não indígenas. Nesta dissertação são apresentadas duas mulheres que atualmente desempenham função chave para o coletivo Kaingang.

Ao estarem estabelecidos na terra indígena foram em busca de mais um de seus direitos: acesso à educação bilíngue proposta pela sua própria cultura tradicional. Assim como em outros momentos muitas negociações e lutas foram necessárias até a efetivação da escola em 2013. Constata-se assim que o espaço escolar atualmente é um local de elevada importância para a cultura e a sociedade Kaingang.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diferentemente que algumas outras etnias indígenas, as principais movimentações de contato entre os Kaingang e colonizadores no Brasil Meridional, sobretudo no que se tornaria os estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul ocorreram durante o século XIX. O século XIX foi um período de intensa colonização do sul do Brasil e modificações estruturais principalmente no que tange ao domínio de terras e edificação das cidades. Os governos do império brasileiro e das províncias não viam com bons olhos a presença das populações indígenas, pois tratavam-se de um “empecilho” para a colonização efetiva dessas terras.

As medidas tomadas no século XIX, principalmente no Rio Grande do Sul, em relação aos Kaingang são tentar confiná-los na porção norte da Província, com a premissa de que com o tempo seriam um povo assimilado, recluso e diminuído. O que não contavam era que do outro lado destas negociações havia um povo com todas qualidades dos seres humanos: perspicácia, inteligência, organização, sociedade e concepções culturais. O espaço que se acreditava estar diminuído devido aos aldeamentos e o avanço colonizatório, nunca foi abandonado, por hora por algumas parcialidades e suas lideranças, por outra, grupos inteiros.

No século XX os primeiros órgãos para tratarem diretamente sobre a questão indígena no Brasil são criados. No começo do século o SPI e o SPI, que ainda surpreende quanto a abordagem repressiva e o embasamento assimilacionista em relação ao tratamento da questão indígena. Na segunda metade do século XX o SPI, tomado por crises internas e denúncias, é extinguido e em seu lugar é criada a FUNAI em tempos de Ditadura Militar (1964-1985), que por muitas vezes foi e é colocada sob questionamentos sobre “para quem” e “para o que” serve.

No entanto, a história indígena no Brasil não pode ser contada somente pela ótica dos órgãos públicos e das legislações que de grosso modo interpretaram a questão e presença

indígena muitas vezes como um “problema a ser solucionado”. Os chamados “povos originários” passaram e enfrentaram esse processo marcado por sangue e destruição, de maneira ativa, de maneira interpretativa e de significativo valor sócio cultural para cada grupo étnico deste território.

Demonstração de articulação e protagonismo indígena no Brasil é, quando a abertura democrática do país em 1985, participam ativamente da escrita da Constituição Federal de 1988, garantindo assim, finalmente, o direito de viver sob sua ótica cultural dentro do território brasileiro. Ou seja, após 488 de espoliações, diminuição étnico racial, invisibilidade, agressão, exploração, crença assimilacionista os indígenas tornam-se, legalmente, cidadãos brasileiros.

No caso do povo Kaingang, o momento pós constituinte irá desencadear uma série de lutas pela retomada de territórios, mas estes territórios já estão modificados pelos avanços do capitalismo industrial e suas vastas urbanidades. Aos Kaingang, a persistência na valoração do tradicional território, como aspecto fundamental para existência de seu povo, é que se insere, conforme vimos a presença destes indígenas em contextos urbanos, como ao caso de Porto Alegre, São Leopoldo, Lajeado, Tabai, Estrela e Farroupilha.

Em relação a problemática inicial proposta para pesquisa aponta-se que os dados comprovam que os Kaingang continuam agindo a partir da sua ótica cultural, semelhantemente ao que fizeram nos séculos anteriores no processo de contato com as frentes de expansão, pois interpretam suas noções de sobrevivência e organização social a partir das próprias lógicas indígenas. Por isso na atualidade os Kaingang mantêm elementos para interpretar e constituir os espaços em que vivem, a exemplo, de repensar a presença feminina na liderança, aumentar seu espaço territorial baseando-se na interpretação Kaingang sob a natureza, explicitar sua cultura durante as situações de negociações com os não indígenas, utilizar o espaço escolar como ponto de conversas, reuniões e, obviamente avaliar e refletir sobre saberes indígenas.

No capítulo 3 verificamos que a luta indígena avança os interiores dos órgãos públicos, que a busca é direta a fonte, que o cumprimento da legislação necessita ser cobrado e que a visibilidade indígena é feita pelos Kaingang, em um processo de “dentro para fora”. Foi possível perceber também que *Pã Nónh Mãg* tem suas primeiras movimentações mais efetivas na década de 1990, o que coincide com o momento pós constituinte e com a temporalidade histórica de outras terras indígenas em contextos urbanos. Em um fenômeno

mais recente, mas não desconectado, é possível depreender que a *Ka Mág* também é fruto da luta indígena pelo cumprimento das medidas compensatórias previstas em leis para obras de grande impacto sócio ambiental.

No capítulo 4 são contemplados algumas exemplificações da relação entre homem e natureza na sociedade Kaingang. Diferentemente das sociedades ocidentais capitalistas que possuem uma visão utilitarista e hierárquica da natureza, os Kaingang estabelecem uma relação de igualdade com a natureza, mas não somente em um discurso ponderado de preservação ambiental, mas visto em um âmbito simbólico. A natureza possui valores simbólicos tão presentes que servem para delimitar espaços, que servem para brincadeiras, para ensinar, pois há uma continuidade corporal do ser Kaingang com a natureza.

Ainda no capítulo foi tratado de outra forma de interpretar a distribuição espacial Kaingang: as relações de parentesco. É possível verificar que a família Ribeiro desempenha papel fundamental para o grupo e que vários aspectos estão ligados a questões cosmológicas, pois tratam-se das metades clânicas Kaingang. Percebe-se que a questão da parentagem baseada na manutenção das metades clânicas é muito presente e que esse emaranhado extrapola os limites das terras indígenas, criando um elo de ligação e circularidade interessante, e de certa forma, vital para o povo Kaingang.

A representação de liderança é algo presente no cotidiano das populações indígenas. Na atualidade, uma das principais forças representativas dos Kaingang continua sendo as lideranças das terras indígenas. Este aspecto está ligado ao passado deste povo, pois durante o século XIX, período de maior impacto das chamadas frentes de expansão sob o tradicional território Kaingang, as lideranças recorrendo à guerra ou estabelecendo aliança com os colonizadores desempenharam um papel de protagonismo e relevância para a história Kaingang.

O capítulo 5 trata a temática das lideranças, pois na *Pã Nónh Mág* e *Ka Mág* houveram situações relevantes sobre o tema. Concepções diferentes sobre o papel da liderança e disputas internas fizeram com Neri e Silvana representassem as suas parciaisidades de forma separada, demonstrando a dinamicidade deste grupo semelhante aos registros históricos. Na sequência do capítulo constatou-se que a escola desempenha funções para além da educação indígena, pois é um espaço de relações com os não indígenas, mas se apresenta orquestrada pela cultura, pois desempenha um papel étnico muito forte.

A dissertação não esgotou as possibilidades de pesquisa com as terras indígenas, e também, muitas abordagens podem ser feitas aos dados coletados. Obviamente, foram feitos recortes e escolhas, a fim de criar um texto, reflexivo de contribuição aos estudos sobre os Kaingang no Rio Grande do Sul.

O protagonismo destes indígenas fica evidente quando estão lutando pelos seus direitos em órgãos públicos ou dialogando com os não indígenas. Durante o trabalho de campo, não foram poucas as vezes que tivemos que sentar e refletir sobre a relevância da pesquisa científica dentro das comunidades, pois, por apontamento dos próprios indígenas (principalmente o aconselhador Aurio), nosso trabalho era questionado, debatido, analisado. Os Kaingang são, indubitavelmente, mentores de suas vivências e idealizadores de sua cultura e sociedade e portanto este estudo procurou contemplar um pouco sobre isto envolvendo duas comunidades indígenas da região Nordeste Rio-grandense.



REFERÊNCIAS

Documentais

ACERVO do Projeto de extensão História e Cultura Kaingang em territórios da bacia hidrográfica do Taquari - Antas. Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES. Lajeado, 2009 - 2017.

ACERVO do Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari -Antas. Centro Universitário UNIVATES e CNPq. Lajeado, 2014 - 2016.

ACERVO do Projeto de Pesquisa Sociedade Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais. Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES. Lajeado, 2017.

ALMEIDA, Ledson Kurtz; FERNANDES, Ricardo Cid (org.) *Programa de Apoio as comunidades Kaingangs – Plano básico ambiental das obras de duplicação da Rodovia BR-386 – segmento 350,8 – Km – KM 386,0, com 35,2 km de extensão*. MRS Estudos Ambientais Ltda: 2010.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 23 jan. 2016.

BRASIL, IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas*. Rio de Janeiro, RJ, 2012. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Acesso em: 15 mai 2016.

CERTIDÃO de 04/07/2007. Certidão de comparecimento da Direção da Escola Santiago 04 de julho de 2007 a Procuradoria da República de Justiça de Farroupilha. In: INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. *Índios e minorias*. 2009.

CERTIDÃO de 11/07/2014. Certidão de comparecimento de indígena Kiangang em 11 de julho de 2014 a sede da Procuradoria da República no Município de Caxias do Sul. In: INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. *Índios e minorias*. 2009.

COMISSÃO DE PLANEJAMENTO. Parecer nº 698/2012 Processo SE Nº 81.207/19.00/11.04. *Manifesta-se favorável à criação de escola estadual indígena de ensino fundamental na Aldeia da Comunidade Indígena Pãnnoh, no Bairro Vicenza, no município de Farroupilha.* Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

CONVÊNIO SEHADUR/DEPRO Nº 924.2008. Convênio que entre si celebram o Estado do Rio Grande do Sul, por intermédio da secretaria de habitação, saneamento e desenvolvimento urbano, e o município de Farroupilha/RS, no âmbito do programa de produções de ações habitacionais – nossas cidades. Porto Alegre, 16.06.2008.

DECRETO Nº 50.472, de 8 de Julho de 2013. Governo do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

DESAPROPRIAÇÃO Nº 5010816-26.2014.4.04.7110, 28/05/2015. In: *Processo nº 5010816-26.2014.4.04.7110, movido pelo Departamento Nacional de Infra-Estrutura de Transportes - DNIT contra Ademir Pedrotti e outros.*

DESPACHO DE ARQUIVAMENTO. 05 de fevereiro de 2009. In: INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. *Índios e minorias.* 2009.

DIÁRIO DE CAMPO de 06/02/2014. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mãg.* Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates. 06 fev. p.3.

DIÁRIO DE CAMPO de 05/04/2014. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mãg.* Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates. 05 abr. p.5.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/07/2014. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mãg.* Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates. 10 jul. p.3.

DIÁRIO DE CAMPO de 23/10/2014. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mãg.* Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates. 23 out. p.4.

DIÁRIO DE CAMPO de 13/01/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mãg.* Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates. 13 jan. p.3.

DIÁRIO DE CAMPO de 02/04/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mãg.* Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates. 02 abr. p. 3.

DIÁRIO DE CAMPO de 24/05/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mãg.* Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia*

Hidrográfica do Taquari-Antas e e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas. Lajeado: Univates. 02 abr. p. 2.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/06/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*. Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Anta e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas s.* Lajeado: Univates. 16 jun. p. 3.

DIÁRIO DE CAMPO de 23/09/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mâng e Ka Mág*. Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates. 23 set. p. 4.

DIÁRIO DE CAMPO de 28/10/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mâng e Ka Mág*. Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates. 28 out. p. 9.

DIÁRIO DE CAMPO de 17/01/2017. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*. Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Anta..* Lajeado: Univates. 17 jan. p.3

DIÁRIO DE CAMPO de 22/02/2017. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*. Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas.* Lajeado: Univates. 22 fev. p.4.

DIÁRIO DE CAMPO de 27/06/2017. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*. Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.* Lajeado: Univates. 27 jun. p.4.

DIÁRIO DE CAMPO de 29/07/2017. Visita à Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*. Farroupilha/RS. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais.* Lajeado: Univates. 29 jul. p.4.

E1A – Entrevistado 1: relato [12 abr. 2015, 9 p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016.Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates.

E1B – Entrevistado 1: relato [15 mai. 2015, 12p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016.Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas.* Lajeado: Univates.

E2A – Entrevistado 2: relato [15 mai. 2015, 12p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016.Gravação em

máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas*. Lajeado: Univates.

E3 – Entrevistado 3: relato [15 mai. 2015, 12 p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016.Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas*. Lajeado: Univates.

E2B – Entrevistado 2: relato [23 set. 2016, 6 p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi, Fabiane da Silva Prestes e Tuani de Cristo. Farroupilha (RS): s.e., 2016.Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas*. Lajeado: Univates.

E4 – Entrevistado 4: relato [23 set. 2016, 6 p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi, Fabiane da Silva Prestes e Tuani de Cristo. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas*. Lajeado: Univates.

E5 – Entrevistado 5: relato [23 set. 2016, 6 p]. Terra Indígena *Pã Nónh Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi, Fabiane da Silva Prestes e Tuani de Cristo. Farroupilha (RS): s.e., 2016.Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Sociedade Indígenas Kaingang da bacia hidrográfica do Taquari –Antas*. Lajeado: Univates.

E2C – Entrevistado 2: relato [24 abr. 2017, 9 p]. Terra Indígena *Ka Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi e Fabiane da Silva Prestes. Farroupilha (RS): s.e., 2017.Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates.

E6 – Entrevistado 6: relato [24 abr. 2017, 9 p]. Terra Indígena *Ka Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi e Fabiane da Silva Prestes. Farroupilha (RS): s.e., 2017.Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates.

E7 – Entrevistado 7:relato [24 abr. 2017, 3 p.]. CRAS (Centro de Referência da Assistência Social), Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi e Fabiane da Silva Prestes. Farroupilha (RS): s.e., 2016.Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates.

E8 – Entrevistado 8: relato [24 abr. 2017, 4p.]. Terra Indígena *Pó Nãnh Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi e Fabiane da Silva Prestes. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates.

E9 – Entrevistado 9: relato [24 abr. 2017, 4 p.]. Ministério Público Federal, Caxias do Sul/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Caxias do Sul (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas e Projeto de Pesquisa Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas/RS: história, movimentações e desdobramentos socioambientais*. Lajeado: Univates.

FUNAI. Portal. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/demarcacao-de-terras-indigenas?start=2#>. Acesso em: 27 jul. 2017.

GONÇALVES, Jaci Rocha. *Relatório Final Antropologia na área de duplicação da BR-386, Triunfo, Tabai, Taquari, Fazenda Vila Nova, Bom Retiro do Sul e Estrela – RS Aldeia Kaingang TI Estrela*. Tubarão: Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL – 2008.

INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. *Processo nº 5010816-26.2014.4.04.7110, movido pelo Departamento Nacional de Infra-Estrutura de Transportes - DNIT contra Ademir Pedrotti e outros*. 2014.

LEI MUNICIPAL N.º 3.139, 23/05/2006. Prefeitura Municipal de Farroupilha, Farroupilha, 2006.

MAPA indicando as Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos no Rio Grande do Sul. *Acervo do Projeto História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas*. Organizado por Jonathan Busolli (2017). Elaborado a partir do software I3GEO. <<http://enola.procergs.com.br/i3geo/aplicmap/geral.htm?m2c66da0a260m3829hr615am01>>.

OFÍCIO de 23/05/2008. OF.GAB/SE 000827 Porto Alegre, 23 de Maio de 2008. In: INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. *Índios e minorias*. 2009. p.12

REGIMENTO COLETIVO DAS ESCOLAS ESTADUAIS INDÍGENAS KAINGANG. Estado do Rio Grande do Sul. Secretaria Estadual de Educação. Departamento Pedagógico. Educação Indígena. 2003.

TERMO DE CESSÃO DE USO DE BEM PÚBLICO MUNICIAPL, 30/05/2006. Prefeitura Municipal de Farroupilha, Farroupilha, 2006.

TERMO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA. 30 de maio de 2006. In :INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. *Termo de Compromisso de Ajustamento de conduta Referente à concessão de terreno para fixação das famílias da etnia Kaingang acampadas na cidade de Farroupilha*. 2006.

Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

ALMEIDA, Carina Santos de. Tempo e narrativa: os Kaingáng na etnografia e na etnologia e as relações entre homem e natureza. Contribuições para a etno-história e história indígena. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (org). *Etnohistória, História Indígena e Educação: contribuições ao debate*. Porto Alegre: Editora Pallotti, 2012.

ALMEIDA, Carina Santos de. *Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xapecó*. 2015. 452 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós- Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

AQUINO, Alexandre Magno. *Ën Ga Vyg ën Tóg “nós conquistamos nossas terras”*: Os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. 2008. 214f. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 19 jun. 2008.

BALDUS, Hebert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: H. Baldus. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. 2. ed. São Paulo/Brasília: Companhia Editora Nacional/INL, 1937. p. 8-43.

BANIWA, Gersem. Os desafios da educação indígena intercultural no Brasil: avanços e limites na construção de políticas públicas. In: NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs.). *Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate*. Porto Alegre: Editora Palotti, 2012, p.69-88.

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, F. LASK, T. (org.). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, ([1969], 2000). p. 25-67.

BECKER, Ítala Irene Basile. *Dados sobre o abastecimento entre os índios Kaingang do Rio Grande do Sul conforme a bibliografia dos séculos XVI a XX*. Instituto Anchieta de pesquisas. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Publicações avulsas. nº2. 1976.

BECKER, Ítala Irene Basile. *O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, [1976] 1995.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Tradição e memória nas práticas escolares Kaingang e Guarani. *Currículo sem Fronteiras*, Porto Alegre, v. 10, n. 1. p. 133-146, 2010.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DIAS, Fabiele Pacheco. Kãki karan fã: reflexões acerca da educação escolar indígena. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha. (Orgs.). *RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p. 91-103.

BRAGA, Danilo. História de Luta pela Terra dos Kaingang no Rio Grande do Sul: do silêncio à reação, à reconquista e a volta para casa (1940-2002). In: X Encontro Estadual de História - o Brasil do Sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional, 2010, Santa Maria - RS.

Anais do X Encontro Estadual de História - o Brasil do Sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional, 2010.

BRAND, Antônio. História Oral: perspectivas, questionamentos e sua aplicabilidade em culturas orais. In: *Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale dos Sinos*. História Unisinos. vol.4. n.2, p.195-227. 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade & Etnia*; Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: brasiliense, 1986.

BRINGMANN, Sandor Fernando. O programa educacional do SPI e os clubes agrícolas escolares: a experiência entre os Kaingáng do RS e de SC (1941-1967). In: NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs.). *Etnohistória, história indígena e educação*: contribuições ao debate. Porto Alegre: Editora Palotti, 2012, p.123-148.

BRINGMANN, Sandor Fernando. *Entre os índios do sul*: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapencó/SC (1941-1967). 2015. 452f. Tese (doutorado) – História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 27 mar. 2015.

BUSOLLI, Jonathan. *A Terra Indígena Pó Mág, Tabai/RS no contexto da reterritorialidade Kaingang em áreas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas*. 2015. 121 f, Monografia (Graduação) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário Univates, Lajeado, dez. 2015.

BORBA, Telêmaco. *Actualidade indígena*. Curitiba, Paraná, 1908. Curitiba: Imprensa Paranaense. 1908.

CABRAL, Luiz Otávio. Revisitando as noções de espaço, lugar, paisagem e território, sob uma perspectiva geográfica. *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis, v. 41, n. 1 e 2, p. 141-155, abr./out. 2007.

CARDOSO, Dorvalino Refej. *Aprendendo com todas as formas de vida do planeta*: Educação oral e educação escolar Kanhgág. 2014. 31f. Monografia (Graduação) – Pedagogia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v2, n2, p. 115-144, 1996.

_____. *A Inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. In: *Encontro "Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro"*. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus. 22 a 25 de maio de 2007.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa: *História*. São Paulo, n.1, v.30, p.349-371, Jan/jun/2011.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Porto-POR: Afrontamento, [1974] 1979.

CLAUDINO, Zaqueu Key. *A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: Educação Indígena Kaingang*. 2013. 119f. Dissertação (Mestrado) – Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

CORTELETTI, Rafael. *Patrimônio Arqueológico de Caxias do Sul*. Porto Alegre: Nova Prova, 2008.

DALFOVO, Michael Samir; LANA, Rogério Adilson; SILVEIRA, Amélia. Métodos quantitativos e qualitativos: um resgate teórico. *Revista Interdisciplinar Científica Aplicada*. Blumenau, v.2, n.4, p.01- 13, Sem II. 2008.

DESCOLA, Philipe. A selvageria culta. In: NOVAES, Adauto (org). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.107-124

DESCOLA, Philippe. *Além de natureza e cultura*. Tessituras, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

DORNELLES, Soraia Sales. *De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos indígenas no contexto de imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul do século XIX e início do XX*. 2011. 126 f. dissertação (mestrado) – Pós Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, 2011.

DORNELLES, Soraia Sales. A história em As vítimas do bugre, ou como tornar-se bugre na História. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 245-278, dez. 2011b.

FAUSTINO, Rosangela Celia; NOVAK, Maria Simone Jacomini; LANÇA, Vanessa de Souza. Educação, trabalho e gênero: estudo sobre os Kaingang de Faxinal no Paraná. *Emancipação*, Ponta Grossa, 10(01): 341-350, 2010. Disponível em <http://www.revisgtas2.uepg.br/index.php/emancipação>.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. 2003. 287f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio T.; NOELLI, Francisco S. *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. p.83-144

FERREIRA, Bruno. *Educação Kaingang: processos próprios de aprendizagem e educação escolar*. 99 f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós – Graduação em Educação, UFRGS, 2014.

FOGELSON, Raymond D. La etnonhistoria de los eventos e los eventos nulos. *Desacatos – Revista de Antropologia Social*. v. 1, nº 7, p.36-48, 2001.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrur-Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do lago Guaíba*, Porto Alegre, RS. 2005. 464f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

FRIZZI, Maria de los Ángeles. Uma etnohistoria poco étnica: nociones de lo autóctono em uma comunidade campesina peruana. *Desacatos – Revista de Antropologia Social*.

GANSWEIDT, Matias José. *As vítimas do Bugre*. Porto Alegre: Selbach, 1946.

GARBIM, Mario Luís. *Caracterização das relações entre Araucaria angustifolia e nitrogênio inorgânico*. 135f. dissertação (mestrado) Programa de Pós Graduação em Ecologia, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

GARLET, Marinez. *Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang em meio urbano*. 2010. 266 f. dissertação (mestrado) – Serviço Social, PUCRS, Porto Alegre, 2010.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GONÇALVES, Lylian Mares Cândido. *Crianças indígenas Kaingang em escola não indígena: um estudo de caso envolvendo a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, em Lajeado/RS*. 2011. 74 f. Monografia (Pós-Graduação) – Especialização em Supervisão e Gestão Educacional, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2011.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petroópolis: Vozes, 2015.

INVERNIZZI, Marina. *Historicidade Kaingang na Terra Indígena Pó Nãnh Mág, em Farroupilha/RS*. 2015, 120 f, Monografia (Graduação) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário Univates, Lajeado, dez. 2015.

INVERNIZZI, Marina; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Protagonismo feminino na Terra Indígena Pó Nãnh Mág em Farroupilha/RS. *Anais Encontro Estadual de História - ANPUH-RS* [recurso eletrônico]. Santa Cruz do Sul, RS, 2016. Disponível em <http://www.eeh2016.anpuh-rs.org.br/resources/anais/46/1469557269_ARQUIVO_Textocompleto-MarinaInvernizzi.pdf>. Acesso em: 19/08/2017.

LAPPE, Emeli. *Espacialidades sociais e territoriais Kaingang: Terras Indígenas Foxá e Porfi gâ em contextos urbanos dos rios Taquari-Antas e Sinos*. 206 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado, 2015.

LARAIA, Roque de Barros. Da Natureza da Cultura ou da Natureza à Cultura. In: *Cultura – Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Ed Jorge Zahar, 2008. p.-10-29

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889). *Pesquisas. Antropologia* n° 56. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos, 2000.

LAROQUE, et al. Etnohistória como abordagem interdisciplinar no estudo de populações indígenas Guarani. *Bol. geogr., Maringá*, v. 33, n. 3, p. 168-183, set.-dez., 2015.

_____. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930). *Pesquisas. Antropologia* n° 64. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos, 2007.

_____. Os Kaingangues; Momentos de historicidades indígenas. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (coord.). *História Geral do Rio Grande do Sul – Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. v. 5, p.81-108.

LIMA Antônio Carlos de Souza. Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de trabalhadores Nacionais. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o serviço de proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – Funai, 2011. p.201-212

LITTLE, Paul Elliot. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*. v.1, nº 322, p.1-32, 2002.

LITTLE, Paul Elliot. Ecologia política como etnografia: Um guia teórico e metodológico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 25, p. 85-103, 2006.

MENDES, Fábio Ribeiro. *Iniciação científica para jovens pesquisadores*. Porto Alegre; Autonomia, 2012.

MENEZES, Magali Mendes; BERGAMASHI, Maria Aparecida; PEREIRA, Mateus da Silva. *Um olhar sobre o olhar indígena e suas escol(h)as*. Arquivos analíticos de Políticas Educativas, v.23, n. 97, p.1-29, out. 2015. Disponível em: <<http://epaa.asu.edu/ojs/article/view/2044>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

MESQUITA, Zilá. Procura-se o coração dos limites. In: LEHNE, Carlos; CASTELO, Iara Regina; SCHÄFFER, Neiva Otero (org.). *Fronteiras no Mercosul*. Porto Alegre: UFRGS, Edições Prefeitura Municipal de Uruguaiana, 1994, p.69-73.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990). São Paulo: Paulinas, 2012.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p.87-109.

NIMUENDAJÚ, Curt. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. In: GONÇALVES, Marco Antonio (Org.). *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993, p.57-66.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul: século XIX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *PROJETO HISTÓRIA: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História do Departamento de História da PUC-SP*. (Pontífice Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, SP- BRASIL p.8-38,1993.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. Observatório da Educação Escolar Indígena – Autogestão e processos próprios de aprendizagem: desafio para uma educação escolar indígena com autonomia. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs.). *Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate*. Porto Alegre: Pallotti, 2012,

p.15-36.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: MEC/LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. *Travessia: Revista do Migrante*. São Paulo. Ano IX, n. 24, p.05-10, jan/abr. 1996.

OLIVEIRA, Marilda Dolores. *Essa Terra já era Nossa: Um estudo histórico sobre o grupo Kaingang na cidade de Lajeado*. 2010. 89 f. Monografia (Graduação em História) - Curso de História, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2010.

PARDINI, Patrick. Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonância na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. v. 7, n.2, p.589-603, maio-ago. 2012.

PIMENTEL, Alessandra. O método da análise documental: seu uso numa pesquisa historiográfica. *Cadernos de Pesquisa*, n. 114,. p.179-195, 2001.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POSEY, Darrel A. *Etnobiologia: Teoria e prática*. In: RIBEIRO, Berta G. Etnobiologia. Vozes, 1986. p.15-25

PRESTES, Fabiane da Silva. *A questão indígena no Brasil: um olhar a partir do entrelaçamento entre história e direito*. In: Âmbito Jurídico, Rio Grande, XX, n. 160, maio 2017. Disponível em: <
http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=18894&revista_caderno=29>. Acesso em set 2017.

RIBEIRO, Job Antonio Garcia; CAVASSAN, Osmar. Os conceitos de ambiente, meio ambiente e natureza no contexto da temática ambiental: definindo significados. *Góndola: Enseñanza y aprendizaje de las Ciencias*, V. 8, n.2, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/GDLA/article/view/5149/9355> . Acesso em: 09 nov. 2017.

RODRIGUES, Cíntia Régia. As populações indígenas e o Estado Nacional pós-ditadura militar. *História Unisinos*. São Leopoldo, set./dez. 2005, p. 240-245.

_____. As populações nativas sob a luz da modernidade: A proteção fraterna no Rio Grande do Sul (1908 – 1928). 2007. 227f. Tese (Doutorado). *História*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2007.

ROSA, Rogério Réus da. *Os kujã são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Porto Alegre-RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005. 416 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

ROSA, Luís Grigoletti Dalla. O papel das mulheres Kaingangs em acampamento indígena no município de Passo Fundo R.S. *Gênero e preconceitos*: anais. Org: WOLFF, Cristina Sheibe; FÁVERI, Marlene; RAMOS, Regina Oliveira. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2006. p. 1-7

ROSA, Patrícia Carvalho. A noção de pessoa e a construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 15-43, jan./jun. 2008.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. *Mitologia, Origem e Xamanismo Inuit e Kaingang*. In: IX Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba, p. 1-19, 2011.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Revista Mana**. Rio de Janeiro. v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). **Revista Mana**. Rio de Janeiro. v. 2, n. 1, p. 103-150, out. 1997.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4. ed. São Paulo: Brasília, 2004, p.87-105.

SCHWINGEL, Kassiane; PILGER, Maria Ione; LAROQUE, Luís Fernando da Silva (Orgs.). *Jamã Ty Tãnh. Ig Vênh vêj Kaingag. Morada do Coqueiro. Jeito de viver Kaingang*. São Leopoldo: Oikos, 2014.

SCHWINGEL, Kassiane; PILGER, Maria Ione. (Org.) *Por Fi Ga Kême: História da tovaça*. São Leopoldo: Oikos, 2014.

SEEGER, Anthony; CASTRO, Eduardo B. Viveiros. *Terras e Territórios Indígenas no Brasil. Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, 1979. p.101-109

SIMONIAN, Ligia T. Lopes. Política anti-indígena de Leonel de Moura Brizola. In: BOEIRA, Nelson; TAU Golin (orgs). *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009.v.5 – coleção geral do Rio Grande do Sul. p.469-496.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. *Territorialidade Kaingang: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela –RS*. 2011, 125 f, Monografia (Graduação) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário Univates, Lajeado, jul. 2011.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças femininas no Universo político Kaingang: um estudo sobre a Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh* em Estrela/RS. *Anais Encontro Estadual de História - ANPUH-RS* [recurso eletrônico]. Santa Cruz do Sul, RS, 2016. Disponível em: http://www.eeh2016.anpuh-rs.org.br/resources/anais/46/1468873784_ARQUIVO_LIDERANCASFEMININASNOUNIVERSOPOLITICOKAINGANG-revisado.pdf. Acesso em: 19/08/2017.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn. “*Eles viram que o índio tem poder, né!*”: o protagonismo Kaingang da Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira. 256 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário Univates, Lajeado 2016.

SOUZA, José Otávio Catafesto. Um salto do passado para o futuro: as comunidades indígenas e os direitos originários no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Org.). *RS índio: cartografias sobre a produção de conhecimento* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p.270-284.

TOMMASINO, Kimye. O sentido da territorialização dos Kaingang nas cidades. In: *IV Reunião de Antropologia do Mercosul*. Grupo de Trabalho Estudos Interdisciplinares Jê do Sul. Curitiba, 2001. 15 p. (datiloscrito).

TOMMASINO, Kimye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: ____; MOTTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. (orgs.). *Novas Contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004, p.355-413.

TRABALHO TÉCNICO SOCIAL. 08 de maio de 2008. In: INQUÉRITO CIVIL MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE CAXIAS DO SUL. *Índios e minorias*. 2009.

TURNER, Terence. Da cosmologia à História: resistência, adaptação, e consciência social entre os Kayapó. *Pesquisas Recentes sobre a etnologia e História Indígena na Amazônia*. Associação Brasileira de Antropologia: Belém, 1987. Tradução de David Soares.

TURNER, Terence. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 4, nov., 1993, p. 411- 429.

URIARTE, Urpi Montoya. *O que é fazer Etnografia para os Antropólogos*. *Ponto Urbe (Online)*, nº 11, p. 01-11, 2012. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/300>> Acesso em: 18 nov. 2014.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 1995

VEDOY, Moíses Ilair Blum. *Contatos Interétnicos: Sesmeiros, fazendeiros, imigrantes alemães e indígenas Kaingang em territórios das bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Caí*. 2015, 100 f, Monografia (Graduação) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário Univates, Lajeado, jul. 2015.

VEIGA, Juracilda. *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*. São Paulo: Curt Nimuendajú, 2006.

ZANIN, Nauíra Zanardo. Dinâmicas culturais indígenas e suas relações com lugares de identificação. *Cadernos NAUI*, Vol. 5 , n. 8, jan-jun 2016.



APÊNDICES

Apêndice 1 – Modelo de Diário de Campo

1

UNIVERSIDADE DO VALE DO TAQUARI – UNIVATES
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROJETO DE EXTENSÃO HISTÓRIA E CULTURA KAINGANG
E PROJETO DE PESQUISA IDENTIDADES ÉTNICAS EM ESPAÇOS
TERRITORIAIS DA BACIA HIDROGRÁFICA DO TAQUARI-ANTAS/RS:
HISTÓRIA, MOVIMENTAÇÕES E DESDOBRAMENTOS
SOCIOAMBIENTAIS

Diário de Campo: Terra Indígena _____

Bolsista: _____

Voluntário(a): _____

Prof.: Dr. Luis Fernando da Silva Laroque

Data: _____

Horário: _____

Apêndice 2 – Termo de anuência prévia (TAP)

Neste documento solicitamos a Terra Indígena _____ autorização para que os Kaingang sejam sujeitos da pesquisa intitulada _____, vinculada ao mestrado do programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento/do Centro Universitário UNIVATES de Lajeado/RS. Portanto, considerando a realidade Kaingang, esta pesquisa pretende contribuir com informações para as comunidades indígenas que farão parte da pesquisa, para a academia e a sociedade em geral, contemplando questões tais como história, cultura, natureza, territorialidade e etnicidade.

Os instrumentos de pesquisa, mediante a autorização da liderança, será a aplicação de entrevistas semiestruturadas com os sujeitos integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas. As entrevistas serão gravadas e as informações dos diários de campos e registros fotográficos serão utilizadas apenas para os fins da pesquisa e divulgação científica. Será garantido também:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Remover seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- Ao final da pesquisa receber um exemplar ou mais do trabalho produzido.

A referida pesquisa será desenvolvida por _____, aluna regularmente matriculada no Mestrado do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento/ do Centro Universitário UNIVATES/RS. Tem como Orientador o Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

Eu liderança da Terra Indígena _____, declaro que tenho conhecimento e autorizo a execução do projeto de pesquisa em nossa comunidade Kaingang.

Antecipadamente agradecemos pela contribuição com a comunidade científica por meio da colaboração com o processo de pesquisa.

Liderança da Terra Indígena *Pó Nãnh Mág*

Liderança da Terra Indígena *Ka Mág*

Marina Invernizzi - Aluna mestranda do PPGAD

Apêndice 3: Roteiro de blocos temáticos semiestruturadas dos Projetos Kaingang e Identidades Étnicas

Bloco 1: Territórios Kaingang

Bloco 2: Cultura e tradições

Bloco 3: Ambiente do artesanato

Bloco 4: Ambiente da Educação

Bloco 5: Ambiente da Saúde

Bloco 6: Ambiente do Desenvolvimento

Apêndice 4: Roteiro de bloco temático com questões para entrevista com não indígenas

Bloco 1: Ministério Público Federal

- 1) Qual a sua experiência com o grupo Kaingang?
- 2) Qual a percepção do Ministério Público Federal em relação às negociações ocorridas entre as comunidades indígenas e os órgãos não indígenas?
- 3) Quais os critérios de interpretação frente as demandas das terras indígenas?
- 4) Quais os maiores desafios para fazer valer os direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal?

Bloco 2: Prefeitura de Farroupilha

- 5) Qual a sua experiência com o grupo Kaingang?
- 6) Qual a percepção da Prefeitura Municipal de Farroupilha em relação às negociações ocorridas entre as comunidades indígenas e os órgãos não indígenas?
- 7) Quais os critérios de interpretação frente as demandas de estrutura física das terras indígenas?
- 8) De que forma a Secretaria de Educação tem garantido uma educação indígena nos moldes previstos pela Constituição Federal?
- 9) Qual a participação e o significado da comunidade indígena no âmbito social de Farroupilha?

Apêndice 5 - Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE)

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o “Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”, vinculado as atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES de Lajeado/RS. O projeto considerando a realidade Kaingang, tem o objetivo de estudar a história e as condições atuais de sustentabilidade, meio ambiente, saúde e educação dos Kaingang.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado do Centro Universitário vinculados ao projeto em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização da liderança e demais indígenas que a comunidade desejar, será a aplicação de entrevistas que posteriormente serão gravadas, compostas de blocos de questões semiestruturadas com os integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e/ou coletiva e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

Será garantido aos entrevistados:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- A comunidade no final da pesquisa receberá um exemplar do trabalho produzido.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como entrevistado (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada dos propósitos e justificativa do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão fornecidas no momento das visitas previamente agendadas onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e filmicos.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me a participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas nas entrevistas, nos diários de campos, registros fotográficos e filmicos e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) entrevistado (a) e a outra em posse do pesquisador.

Data: / /

Nomes do (a) Entrevistado (a)

Assinatura do Entrevistado (a)

Nome dos (a) entrevistador (a)

Assinatura do(a) entrevistador (a)